Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers

mit besonderer Berücksichtigung einiger wichtigerer frühnachkantischer Philosophen (Maimon, Beck, G. E. Schulze, Bouterwek und Jacobi).

Inaugural-Dissertation

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Wilhelm Schröder

aus Demmin.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Rostock.

Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.

1911.

Referent: Herr Prof. Dr. **Erhardt.**

Meinen lieben Eltern

gewidmet!

Schopenhauers Werke sind zitiert nach der Reclamschen Ausgabe von Ed. Grisebach.

I u. s. w. = Schopenhauers Werke Bd. I u. s. w.

N III u. s. w. = Schopenhauers Nachlaß Bd. III u. s. w., herausgegeben von Grisebach bei Reclam.

I.

Einleitung.

„Wie Minerva aus Jupiters Haupt, sprang, nachdem er von Kants Geist befruchtet war, sein System aus dem seinigen, so daß diesem System sowohl seiner Entstehung, als seinem Inhalte nach beinahe jede Entwicklung fehlt, und alle auf dem Begriff eines Prozesses ruhenden Wissenschaften, wie die historischen, seinem Urheber zeitlebens heterogen geblieben sind". [1]) So urteilt Gwinner, Schopenhauers erster Biograph, über seine Philosophie, eine Auffassung, die heute allgemein nicht mehr geteilt wird. Zweierlei Art sind die Wandlungen, die im Entwicklungsgang der Schopenhauerschen Philosophie nachzuweisen sind:

Einmal vertritt Schopenhauer in den Jahren 1812/13 einen Standpunkt, der von dem seines Hauptwerkes in vielen Punkten sehr beträchtlich abweicht. 1814 bricht Schopenhauer mit seinen bisherigen philosophischen Ansichten. Er beginnt die Arbeit an seinem Hauptwerk, das im März 1818 vollendet wird.

[1]) Gwinner, Schopenhauers Leben. 2. Aufl. 1878. S. 24.

Dann aber gehen auch noch nach dem Erscheinen des Hauptwerkes innerhalb der Schopenhauerischen Philosophie Veränderungen und Verschiebungen einzelner Lehren vor sich. Nur darf man nicht, wie dies von Brockdorff[2]) tut, zu weit gehen und diese Veränderungen als eine neue Entwicklungsstufe der Schopenhauerischen Philosophie ansehen. Ihre Grundlagen bleiben dieselben. Die Neubildungen treten nur keimartig auf. Sie werden nicht zu Ende gedacht, nicht in ihren Folgerungen entwickelt.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so hat auf die Divergenz des Hauptwerkes und des philosophischen Standpunktes Schopenhauers in den Jahren 1812/13 schon geraume Zeit vor dem Erscheinen der Gwinnerschen Biographie R. Haym aufmerksam gemacht[3]). Zusammenfassend und erschöpfend hat Theodor Lorenz diese Frage behandelt. Lorenz weist nach[4]), daß der Standpunkt von 1812/13 oft in den wichtigsten Punkten, z. B. in bezug auf die Kategorienlehre, den „inneren Sinn", den Zusammenhang zwischen Wollen und Handeln, das Ding an sich, das Kausalverhältnis zwischen Wille und Leib, in diametralem Gegensatz zu dem des Hauptwerkes steht.

Die Umwandlung einzelner wichtiger Lehren Schopenhauers in seiner Philosophie der reiferen Jahre

[2]) v. Brockdorff, Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza. Hildesheim, 1900. S. 111, 113.

[3]) R. Haym, A. Schopenhauer. Berlin 1864.

[4]) Th. Lorenz, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Leipzig 1897.

hat vor allem Schlüter behandelt[5]). Nach ihm zeigt Schopenhauers System ein anderes Aussehen in den Parerga als im Hauptwerk. Vor allem in den Briefen des Philosophen tritt uns diese Erscheinung entgegen, wenn er die Einwände seiner Schüler und Verehrer gegen einzelne Punkte seiner Lehre zu entkräften sucht. Besonders ist es die Lehre vom Willen als dem Ding an sich, die hier in einem ganz eigentümlichen Lichte erscheint. Uebrigens sieht auch Otto Weiß in der Schopenhauerischen Philosophie überall Verschiebung, Wandlung und Entwicklung[6]).

Schopenhauer selbst hat eine eigentliche Entwicklung in seiner Philosophie niemals so recht zugestanden. Wohl spielt er zuweilen auf jenen früheren Standpunkt vor der Abfassung des Hauptwerkes an, ohne indessen näher darauf einzugehen. In der Vorrede zur „Welt als Wille und Vorstellung" bezeichnet er seine Dissertation als „Propädeutik und Einleitung" zum Hauptwerk und fügt hinzu, er würde dieser Abhandlung jetzt eine bessere Darstellung geben können, da er zur Zeit ihrer Entstehung noch zu sehr in der Kantischen Philosophie befangen gewesen sei. Auch in der Vorrede zur 2. Auflage der Dissertation (1847) weist er darauf hin, daß er sie von den „Flecken und Fehlern" der 1. Auflage möglichst zu reinigen versucht habe. Aber worin nun diese bestanden, darüber hat Schopenhauer sich nicht näher

[5]) Robert Schlüter, Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Leipzig 1900.

[6]) Otto Weiss, Zur Genesis der Schopenhauerschen Metaphysik. Leipzig 1907.

geäußert. Jene „Flecken und Fehler“ sind, wie wir sehen werden, eben die Lehren der Jahre 1812/13, die mit denen seines Hauptwerkes nicht in Einklang zu bringen sind.

Aber nicht genug, daß man eine Entwicklung in Schopenhauers Philosophie nachwies und ihn damit in Widerspruch zu seinen eigenen Aeußerungen zu setzen meinte! Man ging weiter und griff auch seine Originalität an.

Nach Volkelt[7]) ist es eine ziemlich allgemeine und zugleich richtige Ueberzeugung, daß seine Philosophie nicht in dem Grade original erwachsen sei, wie er dies von sich zu rühmen liebt. Andere Urteile aber lauten noch viel schärfer. Wir stellen einige charakteristische zusammen.

„In Wahrheit ist es nur eine .... überaus originelle Verschiebung der Grundgedanken dieser gesamten Entwicklung (Kant, Fichte, Schelling), welche Schopenhauer vollzogen hat,“ heißt es bei Windelband[8]). Den Voluntarismus hat er nach demselben Forscher von Bouterwek; kurz, Schopenhauers System ist ein „glänzendes Mosaik“.

Nach Hartmann[9]) „entlehnt“ Schopenhauer den „ontologischen Monismus von der Vedantalehre,

[7]) Johannes Volkelt, A. Schopenhauer. Stuttgart 1907. S. 195.

[8]) Windelband, Geschichte der neueren Philos. Bd. II, S. 352.

[9]) Ed. v. Hartmann, Herkunft und Werdegang der Schopenhauerschen Philos. In der Zeitschrift: Die Gegenwart. 1898. Nr. 21. S. 326.

den Eleaten, Scotus Eriguena, Giordano Bruno, Spinoza und Schelling".

„Von Bouterwek entlehnt er die nähere Ausführung des Kantischen Dynamismus".

„Schelling ist derjenige, der Schopenhauer seine wichtigsten Gedanken, soweit sie von denen Kants und seiner Schule verschieden sind, geliefert hat".

„Schopenhauer sieht die platonischen Ideen lediglich mit den Augen Schellings".

Nach Seydel[10]) ist es „eines der Stadien Fichtescher Philosophie, das sich vollständiger in Schopenhauers System abspiegelt". Weiter heißt es bei Seydel: „Die Wirkung der Lehren Schellings und Hegels auf die Gestaltung der Schopenhauerischen Philosophie ist, wenn irgendwo, so in dieser Partie des Systems (Lehre von der Objektivation des Willens) unverkennbar".

Möbius[11]) stellt neben den Einfluß Platos und Kants vor allem den der französischen Materialisten.

Rappaport[12]) nimmt eine Beeinflussung durch Spinoza an, und zwar „einen mittelbaren Einfluß durch Bouterwek, Schelling, Fichte und Schleiermacher".

Harpf[13]) will uns glauben machen, daß Schopenhauer die Methode seines Philosophierens von Goethe habe.

---

[10]) R. Seydel, Schopenhauers philos. System. Gekrönte Preisschrift. Leipzig 1857. S. 2.

[11]) P. J. Möbius, Schopenhauer. Leipzig 1894. S. 270.

[12]) Samuel Rappaport, Spinoza und Schopenhauer. Halle 1899. S. 146.

[13]) A. Harpf, Schopenhauer u. Goethe. Philos. Monatshefte XXI. Bd.

Nach Venetianer[14]) steht Schopenhauer unter Einflüssen der Scholastik.

Auch Liebmann[15]) spricht sich scharf gegen Schopenhauers Originalität aus.

Schopenhauer selbst ist nie der leiseste Zweifel an der vollständigen Neuheit und Ursprünglichkeit seiner Lehre in den Sinn gekommen. Wie er gleich nach der Vollendung seines Hauptwerkes von diesem sagt, es sei „eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe, die bisher noch nie in eines Menschen Kopf gekommen", so ist er auch noch im hohen Alter auf die völlige Neuheit seiner Lehre stolz[16]). Besonders nachdrücklich aber hat er zu allen Zeiten seine Unabhängigkeit gegenüber der nachkantischen Metaphysik betont. „Es hätte für ihn kaum eine schlimmere Beleidigung geben können, als ihn in solche erniedrigende Abhängigkeit zu setzen"[17]). Uebrigens hat Schopenhauer einzelne Uebereinstimmungen seiner Lehre mit anderen Philosophien nie geleugnet. Spuren seiner Lehre, meint er, fänden sich fast in allen Philosophien aller Zeiten, den ältesten und den neuesten, aber in der mannigfaltigsten Einkleidung, in der man sie nur wiedererkenne, wenn man danach suche. Allerdings gibt er zu, daß seine Philosophie wohl ohne die Beschäftigung mit den

---

[14]) Moritz Venetianer, Schopenhauer als Scholastiker. Berlin 1873.

[15]) Otto Liebmann, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865. S. 187—189.

[16]) N. IV, S. 359.

[17]) Volkelt, A. Schopenhauer. 3. Aufl. 1907. S. 195, 196.

Werken des „erstaunlichen“ Kant, des „göttlichen“ Platon und den Lehren „uralter indischer Weisheit“, den Upanischaden, ungeschrieben geblieben wäre. „Ich gestehe übrigens, daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten“ [18]).

Schopenhauer hat recht, wenn er neben den Veden den Einfluß Platos und Kants in den Vordergrund stellt. Die Philosophie seiner reifen Jahre ist durchtränkt mit Kantischen und Platonischen Gedanken, so daß man sie sogar zuweilen eine Synthese von Kant und Platon genannt hat. Aber auch schon in der ersten Zeit seines Philosophierens beschäftigt er sich eifrig mit diesen beiden Denkern, nach seinem eigenen Geständnis hierin G. E. Schulzes „weisen Rat“ befolgend, „seinen Privatfleiß fürs erste ganz Plato und Kant zuzuwenden, und bis er diese bewältigt haben würde, keinen Andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza anzusehen“ [19]). Aber er betrachtet Plato und Kant in diesen Jahren noch mit anderen Augen als später. Die Stellung, die er damals ihnen, besonders Kant gegenüber, einnimmt, zeigt erhebliche Abweichungen von dem Standpunkt des Hauptwerkes. Wenn Schopenhauer später in der Einleitung zu seiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur“ als den „Kern- und Hauptpunkt“, als die „eigentliche Metaphysik seiner Lehre“ den Satz bezeichnet:

---

[18]) N. IV. S. 343.
[19]) Gwinner. S. 82.

„Das, was Kant als Ding an sich der Erscheinung . . . entgegensetzte . . . . ist der Wille", so lehnt er 1812/13 noch das Ding an sich ab. Und heißt es im Hauptwerk: „Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich" [20]), so spricht Schopenhauer in der 1. Auflage seiner Dissertation von dem „berüchtigten" Ding an sich [21]). Umgekehrt ist er 1812/13 noch mit einigen Lehren Kants, wie z. B. den Kategorien, dem „äußeren" und dem „inneren Sinn" einverstanden, die er später verwirft. Ferner ist der Einfluß Platos zwar ebenfalls schon vorhanden. Er macht sich aber in anderer Weise geltend. Zu der Ideenlehre z. B., der Schopenhauer später eine so dominierende Stelle in seinem System einräumt, kann er damals noch kein näheres Verhältnis gewinnen.

Nach unserer Meinung nun läßt Schopenhauers Stellung zu Kant und Plato in den Jahren 1812/13, so wie sein damaliger philosophischer Standpunkt überhaupt, eine ziemlich weitgehende Beeinflussung von seiten einiger frühnachkantischer Philosophen, nämlich Schulzes, Bouterweks und Jacobis, erkennen.

1781 erscheint Kants „Kritik der reinen Vernunft" [22]).

[20]) I, 534.

[21]) Dissert. 1. Aufl. S. 145.

[22]) Vgl. zu dieser Darstellung der Entwicklung des Kritizismus: W. Windelband, Geschichte der neueren Philos. Bd. II, 1880. Vaihinger, Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Bd. I, 1881, Bd. II, 1892. Ueberweg-Heinze, Grundriß. Berlin 1907, 10. Aufl., Bd. III. Freiherr von Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen. Halle 1799. Bd. II.

Damit beginnt eine ganz neue Epoche der Philosophie, „die größte", um Windelband zu zitieren, „in der Geschichte des modernen Denkens überhaupt". Aber Kants Hauptwerk blieb einige Jahre fast unbemerkt. Daran war die Fülle der neuen Ideen, die die Vernunftkritik enthielt, und zum Teil wohl auch ihr oft dunkler Vortrag schuld. Mehr Aufmerksamkeit erregte die Kantische Philosophie erst, als 1783 die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" erschienen. Denn hier fand man die Lehren der Kritik der reinen Vernunft kürzer und faßlicher als im Hauptwerk dargestellt. Die neue Philosophie gewann ihre ersten Anhänger. Männer wie der Hofprediger Schulze zu Königsberg, Kants Freund, ferner Jakob und Schmid begannen für die Kantische Lehre einzutreten [23]).

Bald regte sich aber auch der Widerspruch. Die Lehren von Raum und Zeit, überhaupt die von den Erkenntnissen a priori, welche die Kantische Philosophie in Gegensatz zu der Lockeschen und empirischen Philosophie brachten, forderten die Anhänger dieser Richtungen zur Kritik heraus. Von diesen also wurde Kant zuerst angegriffen. Vor allem ist hier F e d e r s Schrift vom Jahre 1787 gegen Kants „Ueber Raum und Kausalität" zu erwähnen [24]).

In dasselbe Jahr fällt F. H. J a c o b i s Schrift „David Hume über den Glauben". In einem Anhange zu dieser Schrift gibt Jacobi eine kurze Kritik des Kanti-

[23]) E b e r s t e i n, Bd. II, S. 47, 48.
[24]) E b e r s t e i n, Bd. II, S. 53—57.

schen Systems, die nach Vaihinger mit zu dem Besten gehört, was überhaupt über die Kantische Philosophie gesagt worden ist. Jacobi geht von der Lehre vom Ding an sich in der Kantischen Transcendentalphilosophie aus und sucht nachzuweisen, daß das Kantische System in sich voller Widersprüche sei. Wir werden auf die Jacobische Kritik später noch zurückkommen müssen.

Ein Jahr nach dem Erscheinen der Federschen Abhandlung und der Jacobischen Schrift beginnt auch der Kampf der Anhänger der Leibniz-Wolffischen Philosophie gegen Kant[25]). Schon in der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant die Leibniz-Wolffische Philosophie befehdet. Auch seine Anhänger waren gegen sie zu Felde gezogen. Jetzt entstanden der Leibniz-Wolffischen Philosophie Verteidiger, die ihre Sache nicht ungeschickt führten. War das Organ der Kantianer die in Jena erscheinende „Allgemeine Literatur-Zeitung", so führten die Anhänger der Leibniz-Wolffischen Philosophie die Polemik hauptsächlich in Eberhards „Philosophischem Magazin". Eberhard selbst, aber auch manche andere Gelehrte, wie Pistorius, Schwab und Brastberger, sind in ihrer Polemik oft recht glücklich gewesen. Sie machen damals schon manche Argumente gegen Kant geltend, die erst viel später wieder von bedeutenden moderneren Kritikern gegen Kant vorgebracht worden sind.

---

[25]) Eberstein, Bd. II. S. 166.

Die eigentliche Weiterentwicklung des Kantianismus beginnt 1789. In diesem Jahre erscheint K. L. Reinholds „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens". Schon vorher hatte Reinhold in seinen „Briefen über die Kantische Philosophie" (1786/1787) eifrig Propaganda für diese gemacht. Reinhold ist ein glühender Verehrer der Kantischen Philosophie. Er will aber den Kantischen Lehren eine festere neue Basis geben. Er findet diese in dem Satze, der das Bewußtsein ausdrücke. „Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen". Er ist also der erste, der die Kantische Philosophie durch einen unbestreitbaren Grundsatz begründen will. Aus diesem Grundsatz will er dann die ganze kritische Philosophie ableiten. So nimmt Reinhold zuerst bewußt eine Umbildung mit dem Kritizismus vor.

Schon im folgenden Jahre setzt die Kritik gegen Reinholds neue „Elementarphilosophie" ein. Salomon Maimon greift sie scharf in seinem 1790 erscheinenden „Versuch über die Transcendentalphilosophie" an. Unter anderm macht er Reinhold zum Vorwurf, daß er die Lehre vom Ding an sich viel zu unkritisch behandelt habe.

Mit dem Jahre 1790 also beginnt die Polemik gegen eine der wichtigsten Lehren des Kritizismus, die Polemik gegen das Ding an sich. Der weiteren Entwicklung des Kantianismus gibt sie auf eine lange Zeit hinaus das Gepräge. Maimon ist der erste, der diesen Begriff verwirft. Er sieht in dem subjektiven Idealismus

die einzige Konsequenz des Kritizismus. Einen dem Maimonischen ganz ähnlichen Standpunkt vertritt J. S. Beck im 3. Band seines Auszuges aus Kants Schriften (1796). Maimon und Beck nennen sich Kantianer; beide behaupten den richtig verstandenen Kritizismus zu lehren. Viel weiter von Kant rücken G. E. Schulze und Fr. Bouterwek ab. Schulzes berühmter „Aenesidemus" erscheint 1792, Bouterweks „Idee einer Apodiktik" 1799. Zwar haben sie manches von Kant gelernt; aber im großen und ganzen kann man sie nicht mehr als eigentliche Kantianer bezeichnen. Ihre Polemik, die viel schärfer gehalten ist als die Maimons und Becks, gilt ebenfalls vor allem dem Ding an sich. Gegen diesen Begriff richtet, wie schon erwähnt, seine Hauptangriffe auch Fr. H. Jacobi, der mit Kant eigentliche Berührungspunkte nur wenige hat. Maimons, Becks, Schulzes, Bouterweks und Jacobis Stellung in der Geschichte der Philosophie wird durch zweierlei bezeichnet: Sie vor allem befördern durch ihre Polemik gegen das Ding an sich eine Weiterentwicklung des Kantianismus, deren erster Anstoß schon durch Reinholds Umbildung der Kantischen Lehre gegeben war; sie nehmen also eine vermittelnde Stellung zwischen Kant und den größeren nachkantischen Systemen ein, die ja durch manche Beziehungen mit ihnen verknüpft sind, so z. B. Fichte und damit auch Schelling mit Maimon und Beck, Fries mit Jacobi.

Mancherlei Gründe lassen sich anführen, um einen Vergleich von Maimon, Beck, Schulze, Bouterwek und Jacobi mit der Philosophie Schopenhauers zu rechtfer-

tigen. Einmal gehört Schopenhauer selbst zu den Nachkantianern. Es wäre immerhin denkbar, daß bei ihm ähnliche Beeinflussungen wie bei Fichte, Schelling und Fries zu konstatieren wären. Ueberhaupt scheint der Einfluß dieser Uebergangsperiode auf die nachkantischen Systematiker unterschätzt zu werden. Liegen doch auch in Bardilis „rationalem Realismus" manche Keime späterer Spekulation, „der (Schellingsche) Gedanke der Indifferenz des Objektiven und Subjektiven in einer absoluten Vernunft, und der (Hegelsche) Gedanke einer Logik, die zugleich Ontologie ist" [26]). Außerdem ist auch der rein äußerliche Umstand beachtenswert, daß der junge Schopenhauer die Grundlagen seiner philosophischen Bildung an der Universität Göttingen erhalten hat, an der, neben Schopenhauers Lehrer G. E. Schulze, auch Bouterwek dozierte. Allerdings sei gleich hier bemerkt, daß unsere vergleichenden Untersuchungen der Schopenhauerschen Philosophie mit diesen frühnachkantischen Philosophen bei Maimon und Beck ein negatives Resultat ergeben werden. Dagegen können wir andererseits Beziehungen zwischen Schopenhauer und Schulze, Bouterwek und Jacobi feststellen.

Wenn wir nun eine Beeinflussung Schopenhauers durch Schulze, Bouterwek und Jacobi nachweisen wollen, so werden wir nicht einen Vergleich ihrer Lehren mit den Lehren des Schopenhauerschen Hauptwerkes, sondern mit dem Standpunkt Schopenhauers vornehmen, welchen

---

[26]) Ueberweg-Heinze, Grundriß. Bd. III, S. 409. Berlin 1907. 10. Aufl.

er 1812/13 vertrat. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach wird sich eine eventuelle Beeinflussung Schopenhauers während oder nach seinem Göttinger Aufenthalt bemerkbar gemacht haben, während dessen er sich mit Schulzes und Bouterweks Gedanken vertraut gemacht haben wird.

Schopenhauers damalige philosophische Ansichten können wir außer aus der 1. Auflage seiner Dissertation vom Oktober 1813 aus den Manuskripten der Jahre 1812/13 erschließen. Schopenhauer selbst hat sie und die Manuskripte der Jahre 1814—1818 die Manuskripte genannt, „deren Bogen mit Buchstaben und Zahlen bezeichnet sind", zum Unterschied von den „Manuskriptbüchern", 10 an der Zahl, die er nach der Vollendung seines Hauptwerkes bis zu seinem Tode geführt hat. Schopenhauer hat auf die einzelnen Bogen der ersten Art der Manuskripte jedesmal, außer den Buchstaben, bezw. Zahlen, Ort und Jahr der Abfassung gesetzt. Danach ordnen sich die Manuskripte folgendermaßen:

1. Anfangsbogen Berlin 1812.
2. Bogen A—Z und AA—ZZ. Berlin 1812/1813. Rudolstadt-Weimar 1813. Dresden 1814.
3. Bogen AAA—ZZZ; aaaa—zzzz; und Bogen 1 bis 19. Dresden 1814—1818.

Auf der Königlichen Bibliothek tragen die Manuskripte die Bezeichnung:

Schopenhauers Nachlaß No. 19: Philosophische Manuskripte AAA-Bogen 19, Dresden 1814—1818.

Schopenhauers Nachlaß No. 20: Philosophische Manuskripte A—ZZ mit einem Anfangsbogen, Berlin

1812 — Dresden 1814 (vgl. Grisebach N. IV, S. 415).

Für die Kenntnis des Standpunktes 1812/1813 kommen aber außer der 1. Auflage der Dissertation und Schopenhauers Nachlaß No. 20, neben den „Randglossen" zu den von Schopenhauer in Göttingen und Berlin nachgeschriebenen Kollegheften (Schopenhauers Nachlaß 1 bis 6) vor allem in Betracht die Anmerkungen, mit denen Schopenhauer seine damalige philosophische Lektüre begleitet hat, besonders seine Anmerkungen zu Kant, Fichte und Schelling. Die Anmerkungen „Zu Kant" befinden sich unter diesem Titel in einem besonderen Hefte: Schopenhauers Nachlaß No. 22, die zu Fichte und Schelling ebenfalls in besonderen Heften. Außerdem haben wir noch aus jener Zeit Anmerkungen zu Locke, Jacobi und Fries (vgl. Grisebach No. III, S. 202 ff.).

Das Meiste von Schopenhauers Nachlaß No. 20 hat Grisebach bereits abgedruckt in seinen „Neuen Paralipomena" (Schopenhauers Nachlaß No. IV). Die Anmerkungen zu Kant, Fichte usw. finden wir vollständig bei Grisebach (Schopenhauers Nachlaß No. III). Wir werden daher meist nach Grisebach zitieren. Nur bei Stellen, die noch nicht gedruckt sind, werden wir noch besonders die Bogenzahl vermerken. Allerdings sind uns nun zu Schulze und Bouterwek, wie auch zu Maimon und Beck, keine ausführlicheren Anmerkungen Schopenhauers wie z. B. zu Jacobi erhalten. Daß er sie aber gekannt hat, dafür haben wir vielfache Belege in seinem handschriftlichen Nachlaß und in seinen Werken.

Daß Maimon und Beck einen in vieler Beziehung ähnlichen Standpunkt vertraten, war schon erwähnt. Wir werden zuerst ihre Lehren kurz darzustellen haben. Dann werden wir nachweisen, daß auch zwischen Schulzes, Bouterweks und Jacobis philosophischen Ausführungen enge Verwandtschaft besteht. Wir haben also zwei Gruppen: auf der einen Seite Maimon und Beck, auf der anderen Schulze, Bouterwek und Jacobi, zwischen denen, wie wir sehen werden, im wesentlichen ein prinzipieller Gegensatz in ihren Lehren und Meinungen besteht. Von der 2. Gruppe — Schulze, Bouterwek, Jacobi — nun hat nach unserer Meinung Schopenhauer 1812/13 mannigfache Beeinflussung bei der Bildung seiner erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Ansichten erfahren, ein Einfluß, der sich zwar in den folgenden Jahren 1814—1818 abschwächt, aber in einigen Punkten, so vor allem in der Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein, auch noch im Hauptwerk zu verspüren ist.

Allerdings heißt es nach unserer Ansicht zu weit gehen, wenn man bei Schopenhauer von einem „Entlehnen“ spricht, wie es Hartmann, Windelband und die oben genannten Forscher tun. Auch Volkelt meint, daß diese Abhängigkeitsfragen, wie im allgemeinen, so auch bei Schopenhauer überschätzt werden. „Keinesfalls kann bei Schopenhauer von einem einfachen Herübernehmen und Aneignen fremder Gedanken oder gar von einem Zusammenstückeln eines Systems die Rede sein ... Selbsttäuschung Schopenhauers und halbes Sichnichteingestehenwollen liegt nicht außerhalb des Bereiches

der Möglichkeit“ [27]). Ueberhaupt ist es ja eine hinlänglich bekannte Tatsache, daß Schopenhauer für fremdes Verdienst oft die richtige Schätzung abgeht. Oft urteilt er über fremde Geisteserzeugnisse in einem Ton, der von wissenschaftlichem Anstand keine Spur mehr an sich hat. Wie er als Student in seinen Kollegheften mit ein paar Worten die Lehre des „Rindviehs“ Schulze abtut, dem er doch bald darauf mit warmen Worten der Dankbarkeit für die bei ihm empfangenen Anregungen seine Dissertation überschickt, so setzt er sich kurz über manche Lehren seines Meisters Kant als „Gefasel“ und „radotage des alten Mannes“ hinweg. Im Alter tritt dieses Nichtmaßhaltenkönnen in der Herabsetzung anderer noch schärfer hervor. Da haben z. B. Helmholtz und sogar Kant Gedanken „gestohlen“ [28]). Aber mag man auch die Schärfe des Tones in seiner Kritik als höchst bedauerlich verurteilen, so muß man doch wenigstens berücksichtigen, daß sein Urteil, wenn es auch noch so schroff ausfällt, von ehrlichster Ueberzeugung diktiert ist. Und ebenso ist sein Philosophieren von rücksichtsloser Offenheit und Ehrlichkeit, wie denn überhaupt die Wahrheitsliebe einer der sympathischsten Züge an ihm ist. Deswegen ist es kaum glaublich, daß er bewußt so umfassende Entlehnungen aus anderen Systemen gemacht haben sollte, wie sie ihm zum Vorwurf gemacht werden. Einer, der so plagiiert hat, kann nicht

---

[27]) J. Volkelt, Schopenhauer. Stuttgart 1907. 3. Aufl. S. 196, 197.

[28]) Grisebach, Schopenhauers Briefe. Leipzig, Reclam S. 132, 184.

am Vorabend seines Todes von sich sagen: „Es gehe wie es wolle — ich habe wenigstens ein reines intellektuelles Gewissen!“

Darum werden wir annehmen müssen, daß auch vielleicht die Beeinflussung von Schulze, Bouterwek und Jacobi Schopenhauer nie so recht zum Bewußtsein gekommen ist. Wie bei der Frage nach seiner Abhängigkeit von Fichte und Schelling [29]), so hätte Schopenhauer auch hier jedenfalls geantwortet, daß die Uebereinstimmungen seiner Philosophie mit der Schulzes, Bouterweks und Jacobis durch gemeinschaftliche Quellen, die hier Kant und Plato wären, zu erklären seien. Daß das nicht stichhaltig ist, werden wir im Folgenden dartun. Im übrigen wollen wir zu Schopenhauers Rechtfertigung mit einer Aeußerung schließen, die er selbst über derartige Prioritätsfragen getan hat: „Im allgemeinen aber ist über diesen Punkt zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kundgibt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen, weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präludieren dann vereinzelte Aussprüche. Allein nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehen, und sie sonach, mit vollem Bewußtsein ihres Wertes und ihrer Wichtigkeit, deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber. Daß sie

[29]) IV. S. 159.

hingegen in alter oder neuer Zeit irgend ein Mal mit halbem Bewußtsein, und fast wie ein Reden im Schlaf ausgesprochen worden und demnach sich daselbst finden läßt, wenn man hinterher danach sucht, bedeutet, wenn es auch totidem verbis dasteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem litteris; gleichwie der Finder einer Sache nur der ist, welcher sie, ihren Wert erkennend, aufhob und bewahrte; nicht aber der, welcher sie zufällig nahm und wieder fallen ließ; oder wie Kolumbus der Entdecker Amerikas ist, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen einmal dort abwarfen. Dies eben ist der Sinn des Donatischen: Pereant qui ante nos nostra dixerunt!“ [30]).

[30]) IV. 159. 160.

II.

Maimon und Beck.

Wir wenden uns zunächst zu der ersten Gruppe der frühnachkantischen Philosophen, die, den Begriff des Dinges an sich in der Kantischen Philosophie in den Vordergrund ihrer Untersuchungen stellend, die mit Reinhold beginnende Weiterentwicklung der kritischen Philosophie befördern, zu Maimon und Beck. Die Umbildung, die sie mit der Kantischen Philosophie vornehmen, trägt einen ausgesprochen intellektualistischen subjektivistischen Charakter. Die Standpunkte beider Männer ähneln sich sehr, so daß wir sie als zusammengehörig hier darstellen können. Maimon, ein litthauischer Jude mit sehr sonderbaren Lebensschicksalen, ist der bedeutendere. Auch tritt er in die Geschichte der Philosophie einige Jahre früher als Beck ein, und zwar 1790 mit seinem Hauptwerk, dem „Versuch über die Transcendentalphilosophie“ [1]).

Maimon erklärt zu Anfang seines Werkes, er wolle Kant nur erläutern, wenn auch nicht abschreiben [2]); er

[1]) Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen von Salomon Maimon aus Litthauen in Polen. Berlin 1790.

[2]) S. 9.

hält die Kritik der reinen Vernunft für eben so klassisch und so wenig widerlegbar als das Werk des Euklides in seiner Art [3]). Er begleitet die Untersuchungen der Vernunftkritik Schritt für Schritt. Aber auch nur äußerlich schließt er sich an Kants Werk an. Inhaltlich weicht er schon auf den ersten Seiten von ihm ab. Er beginnt wie Kant mit der Analyse der Sinnlichkeit. Mit den Untersuchungen der transcendentalen Aesthetik erklärt er sich im großen und ganzen einverstanden [4]). Man darf aber nun nicht der Meinung sein, als werde die Sinnlichkeit von Dingen an sich außer unserm Erkenntnisvermögen affiziert. Solche Dinge an sich sind Undinge. Ein solches transcendentales Objekt außer dem Bewußtsein anzunehmen, dazu sind wir in keiner Weise berechtigt [5]). Könnten wir es denken, so müßten wir es als Substanz denken. Substanz setzt aber Sinnlichkeit, Zeit, voraus. Substanz heißt etwas Beharrliches in der Zeit sein. Die Zeit hängt aber gerade als Form der Sinnlichkeit nur Erscheinungen an [6]). Ferner kann das Ding an sich auch nicht als Grund der Erscheinungen gedacht werden, weil ebenso wie Substanz auch Kausalität nur in der Zeit gedacht werden kann [7]). Ueberhaupt heißt außer uns sein nur das, bei dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewußt sind. Nur spontane Erkenntnis, Denktätigkeit, kann deut-

[3]) S. 338.
[4]) S. 15.
[5]) S. 161 u. 163.
[6]) S. 96.
[7]) S. 419.

liche Erkenntnis liefern. Eine Erkenntnis ist uns gegeben, bedeutet ebensoviel als: sie ist uns unbekannt, sowohl ihrer Ursache als ihrer Entstehungsart nach, wir haben nur ein unvollständiges Bewußtsein davon, aber kein vollständiges, das uns allein Erkenntnis liefern kann [8]).

Was ist nun das gegebene Objektive, das den Vorstellungen von Raum und Zeit zugrunde liegt? Es sind die primitiven verschiedenen Empfindungen, die aber nicht mit den Anschauungen zu verwechseln sind. Die einzelne Anschauung ist schon spontane Tätigkeit, Ordnen des Mannigfaltigen, vollständiges Bewußtsein. „Das Bewußtsein entsteht erst, wenn die Einbildungskraft mehrere einartige sinnliche Vorstellungen zusammennimmt, sie nach ihren Formen (der Folge in Zeit und Raum) ordnet, und daraus eine einzelne Anschauung bildet“ [9]). Die verschiedenen primitiven Empfindungen sind also nur die ersten Elemente, oder wie Maimon sich mit Anlehnung an Leibniz ausdrückt, Differenziale alles Bewußtseins von Objekten, die selbst nie ins Bewußtsein treten können. Sie sind weiter nichts als Ideen, notwendige Grenzbegriffe, wie dx und dy, das, was Kant Noumena nennt [10]). Ein unendlicher Verstand, der nicht durch die Sinnlichkeit beschränkt wäre, würde diese Elemente aller Erscheinungen, die aber selbst nie Erscheinungen sind, wirklich denken, der

[8]) S. 419.
[9]) S. 30.
[10]) S. 27—30.

endliche kann sich ihnen nur nähern [11]). Diese Grenzbegriffe oder Verstandesideen, wie sie Maimon auch nennt, sind gewissermaßen das Bindemittel zwischen dem reinen Denken und der Anschauung, wodurch beide rechtmäßig verbunden werden [12]).

Maimon rückt also in seinen Untersuchungen über die Sinnlichkeit ziemlich weit von dem eigentlichen Kantischen Kritizismus ab. Das Ding an sich war als zu widerspruchsvoll verbannt und schon damit die Objektivität der Erfahrung erschüttert worden. Dann hatte Maimon aber weiter auch die Unmöglichkeit darzutun gesucht, die sinnlichen Elemente in den Erscheinungen selbst als das eigentliche Objektive zu betrachten. Sie waren bei ihm nur als bloße Noumena stehen geblieben. So war hiermit schon eigentlich die Umwandlung des Kritizismus in Subjektivismus vollzogen. Die weiteren Untersuchungen Maimons, so besonders die Kritik der Kategorienlehre, bewegen sich in denselben Bahnen. Maimon kann den Kategorien keine objektive Gültigkeit zugestehen. Die synthetischen Urteile a priori, die sich auf die Kategorien gründen, enthalten nie Notwendigkeit, nur hohe Wahrscheinlichkeit. Sie vermitteln uns keine objektiven Erfahrungstatsachen, sondern nur subjektive Wahrnehmungen [13]).

Das Bewußtsein also, das „durch eine Tätigkeit des Denkvermögens entsteht“ [14]), mehrere sinnliche Vorstel-

[11]) S. 193.
[12]) S. 192.
[13]) S. 72, 73, 74.
[14]) S. 29, 30.

lungen zu einer Anschauung zu ordnen, ist der Kreis, den wir nie und nimmer überschreiten können. Maimon hat es klar genug ausgesprochen: „Was mich anbetrifft, so nehme ich an (indem ich aus meiner unmittelbaren Wahrnehmung nicht ausgehen darf), daß sowohl die Materie der Anschauung (das empirische darin) als ihre Form bloß in mir ist . . . . . ich . . . . . verstehe unter Materie kein Objekt, sondern bloß die Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß [15]).

Aehnlich wie die Stellung Maimons zu Kant, ist die Jacob Sigismund Becks. Er gab, von Kant selbst hierbei unterstützt, seinen „Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant“ heraus, einen Kommentar zu den 3 Kritiken. Im 3. und letzten Band dieses Auszugs vom Jahre 1796 finden wir eine ausführliche Begründung von Becks eigenen philosophischen Ansichten. Er enthält den „Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie zu beurteilen ist“. Beck weicht mehr, als er selbst zugibt, von Kant ab. Sein Standpunkt ist der des „ursprünglichen Vorstellens“. Darüber sind sich nach Beck alle einig, daß die Philosophie, wenn sie auf die Würde einer Wissenschaft Anspruch machen will, sich auf eine erste unbestreitbare Tatsache gründen muß [16]). Die Tatsache, die allen andern vorhergeht, ist eben das „ursprüngliche Vorstellen“ [17]). Um zu erläutern, was er hierunter versteht, zieht Beck die Geometrie als Beispiel heran: „Da ist

[15]) S. 205.
[16]) S. 126.
[17]) S. 123.

es nun aber unsre Pflicht, so sorgfältig als wir nur immer können, gleich im Anfang dieser Untersuchung, den Leser in den ganzen Sinn unsrer Meinung hineinzuführen. Nun glaube ich, daß derselbe sich kaum werde verfehlen lassen, wenn man auf die Art aufmerksam ist, wie der Geometer seine Wissenschaft anfängt. Er beginnt sie von dem Postulate: sich den Raum vorzustellen. Von seinem Objekte (dem Raum) sagt er nicht dieses oder jenes aus, nicht daß er die Form der äußeren Anschauungen sey, nicht daß er die Ordnung der Dinge sey, sofern sie zugleich existieren. Im Gegenteile macht er die Forderung an seinen Lehrling, daß er ganz von selbst sich den Raum müsse vorstellen können. Er meint also auch die ursprüngliche Vorstellung des Raumes, in der jede abgeleitete gegründet, und eigentlich auch lediglich von diesem ursprünglichen Vorstellen abgeleitet seyn muß. Demnach ist auch der höchste Grundsatz, nicht sowohl der Philosophie (sofern man darunter noch eine besondere Wissenschaft verstehen will), als vielmehr alles Verstandesgebrauchs, das Postulat, sich ein Objekt ursprünglich vorzustellen“ [18]). Auf ein Postulat also wird die Philosophie gegründet: wir werden aufgefordert, uns in die ursprüngliche Vorstellungsart selbst zu versetzen, in den Akt, durch den wir uns die Vorstellung eines Objektes erzeugen. Das Vorstellen ist aber nicht mit der Vorstellung von einem Gegenstande, mit dem Begriffe davon zu verwechseln [19]). „Auf die Frage:

---

[18]) S. 123, 124.

[19]) S. 130.

was heißt das, sich etwas ursprünglich vorstellen, gebe ich keine Antwort. — Denn die rechte Antwort ist das ursprüngliche Vorstellen selbst. Ich kann nichts mehr tun, als dem Leser die Handlungsweise anzudeuten, auf der er sich selbst betreffen muß, um den Geist des Postulats zu vernehmen. —

Damit der Leser hierin nun nicht falsch greifen, sondern uns wohl verstehen möge, so setze er den Fall, daß er in eine Region sich versetzt sehe (etwa auf einen anderen Planeten), wo ihm Dinge vorgeführt würden, die ihm niemals vorgekommen wären. In diesem Zustande würde er bloß mit seinem ursprünglichen Vorstellen beschäftigt seyn, indem es ihm noch an Begriffen fehlen würde, unter die er diese Gegenstände fassen und so in abgeleiteten Vorstellungen sie sich vorstellen könnte. Das Buch, das er lieset, wird er sich ursprünglich vorstellen, nicht insofern er es schon für ein Buch anerkennt, sondern indem er es blos für den bestimmten Gegenstand, der es ist, aufnimmt, und eine Handlung des Vorstellens ausübt, die aller Anzeige, was das Objekt ist, vorausgeht“ [20]). Das ursprüngliche Vorstellen nun besteht in den Kategorien. Was Kant so nennt, sind weiter nichts als ursprüngliche Vorstellungsarten [21]).

Wie Beck das beweist, dafür möge als Beispiel die Ableitung der Kategorie der Größe

[20]) S. 124, 125.

[21]) S. 140.

dienen [22]). Die Größe ist, heißt es bei Beck, die ursprüngliche Synthesis, das heißt Zusammensetzung des Gleichartigen, die von Teilen zum Ganzen geht, der Raum selbst. Z. B. synthesiere ich ursprünglich, wenn ich eine gerade Linie ziehe. Diese Synthesis besteht in einem Uebergehen des Bewußtseins von einem zum andern, und ist nur vermittels eines identischen Selbstbewußtseins möglich [23]). Von dieser ursprünglichen Synthesis ist eine andere Handlung verschieden, die in dem ursprünglichen Vorstellen mit ihr in Verbindung steht, die ursprüngliche Anerkennung, dasselbe, was bei Kant transcendentaler Schematismus heißt. Ich betrachte z. B. ein Haus: ich synthesiere ursprünglich: ich erzeuge mir den Raum. „Aber in diesem ursprünglichen Vorstellen entsteht mir die Zeit. Das ursprüngliche Festmachen dieser Zeit ist die ursprüngliche Anerkennung. Durch dieses Fixieren der Zeit bestimme ich jene ursprüngliche Synthesis und erhalte dadurch den Begriff von einer bestimmten Gestalt des Hauses“ [24]). Beides zusammen, ursprüngliche Synthesis und ursprüngliche Anerkennung, erzeugen in einem identischen Bewußtsein das, was Beck die ur-

[22]) Beck spricht von einer Kategorie der Größe, obwohl es streng genommen diese bei Kant nicht gibt. Beck meint natürlich mit der Kategorie der Größe die Axiome der Anschauung bei Kant, die aber doch nicht die Kategorien selbst, sondern die synthetischen Grundsätze a priori, die sich auf sie gründen, sind, d. h. die Regeln des objektiven Gebrauches der Kategorien.

[23]) S. 140, 141, 142.

[24]) S. 142, 143.

sprünglich-synthetische objektive Einheit des Bewußtseins nennt, „das ist: den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstande: nicht einen Begriff, sofern er durch dieses oder jenes Merkmal ein Objekt vorstellt, sondern blos überhaupt den Begriff von einem Gegenstande". Von diesem muß man streng den erst abgeleiteten Begriff unterscheiden, z. B. daß in dem vorigen Beispiel der bestimmte Gegenstand, der mir durch Synthesis und Anerkennung entstand, unter anderem auch unter die Sphäre des Begriffs: „Haus" gehört. Dieser abgeleitete Begriff bezeichnet schon etwas zur Einheit verbundenes Mannigfaltiges, er bildet eine analytische Einheit [25]). Bei dem ursprünglichen Begriff verhält es sich gerade umgekehrt. Hier liegt die Verbindung in keinem Objekte, die Einheit ist synthetisch. „Wir setzen ursprünglich zusammen und vor dieser Zusammensetzung ist nichts zusammengesetzt [26]). In einem derartigen System, das durch einen subjektiven Denkakt die Dinge entstehen läßt, kann natürlich ein Ding an sich keine Heimatstelle haben. Konsequenterweise läßt sich denn auch Beck auf eine längere Diskussion über diesen Begriff gar nicht weiter ein.

Die Aehnlichkeit der Systeme Maimons und Becks fällt sofort in die Augen. Bei beiden wird die Objektivität der Erfahrung in subjektive Gedankenprozesse aufgelöst. Wenn Maimon und Beck es auch nie so kraß ausgesprochen haben, als Resultat ihrer Untersuchungen

[25]) S. 144.
[26]) S. 142.

bleibt bestehen: wir selbst, unser Denken erzeugt die Außenwelt, die sinnliche Anschauung ist nur ein Produkt des Geistes. Kant protestierte gegen eine derartige Interpretation seiner Philosophie durch seine „hyperkritischen Freunde", wie er Maimon einmal nennt [27]). Aber es war unmöglich, daß die widerspruchsvolle Art und Weise, in der in seiner Philosophie das Ding an sich auftrat, lange verborgen blieb. Es ging nicht gut an, die Kategorie der Kausalität, die doch nur für Erscheinungen gelten sollte, auf das Ding an sich anzuwenden. Ein Ding an sich kann nur dann eine Stelle in einer wissenschaftlichen Metaphysik beanspruchen, wenn man die objektive Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes nachweist. Uebrigens glauben Maimon und Beck, daß sie trotz der Modifikation, die sie mit der Kantischen Lehre vornehmen, auf dem Boden der Vernunftkritik stehen. Auch die ganze Art und Weise, wie die Auseinandersetzung mit Kant gehalten ist, beweist das. Nur einmal, bei der Lehre von den Kategorien, rückt Maimon etwas entschiedener von Kant ab [28]). Sonst zeigt sich bei beiden das Bestreben, ihre Auslegung des Kritizismus für die echte Transcendentalphilosophie auszugeben [29]). Daß sie das aber nicht war, darüber mußte sie schon Kants Protest belehren.

[27]) Vgl. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstell. d. Geschichte der neueren Philos. Bd. III, Leipzig 1842.

[28]) Maimon, S. 72, 73.

[29]) So bei Beck im ganzen ersten Abschnitt, bei Maimon besonders bei der Lehre vom Ding an sich. S. 203 u. a.

III.

Schulze — Bouterwek — Jacobi.

Maimon hatte schon, wie wir gesehen, auf manche Widersprüche in der Kantischen Philosophie hingewiesen. Beck hatte diese nur für scheinbar erklärt. Die vermeintlichen Widersprüche und Schwierigkeiten würden verschwinden, wenn man die Vernunftkritik nur von dem richtigen Standpunkt aus, d. h. dem „ursprünglichen Vorstellen" betrachte. Viel heftigere Angriffe als von Maimon, auch der Form der Polemik nach, erfuhr die Kantische Philosophie von anderer Seite her, nämlich von dem Skeptiker G. E. Schulze, dem diesem philosophisch nahestehenden Bouterwek und dem Glaubensphilosophen F. H. Jacobi.

Schulze, Bouterwek und Jacobi kommen zu nahe verwandten Resultaten ihrer Polemik gegen Kant. Sie lehnen beinahe sämtliche Lehren des Kritizismus ab, auch seine Moralphilosophie, indem sie fast dieselben Einwände gegen ihn vorbringen. Unabhängig von Kant bestreben sie sich, in ihren eigenen Systemen die Objektivität der Erfahrung sicher zu stellen, der Außenwelt zu ihrem Recht zu verhelfen, die bei Maimon und Beck

zu kurz gekommen war. Im Gegensatz zu diesen warnen sie vor der Ueberschätzung des reinen Denkens. Eine Moral als Wissenschaft lehnen sie ab. Die Ueberzeugung von der Verbindlichkeit des Sittengesetzes ist uns unmittelbar in unserm Bewußtsein gegeben und bedarf keiner wissenschaftlichen Begründung.

Schulze und Bouterwek haben sich übrigens später immer mehr Jacobis Standpunkt genähert [1]).

Schon in Schulzes „Grundriß der philosophischen Wissenschaften" (1788—1790) nehmen die Einwände gegen die Kantische Philosophie einen größeren Raum ein. Geschlossen aber und mit einer Beweiskraft von unwiderstehlicher Wucht treten sie auf in seinem berühmt gewordenen Hauptwerke, dem ohne Angabe des Druckortes und des Verfassers 1792 erschienenen „Aenesidemus" [2]). Die Anlage dieses Werkes ist folgende: Hermias, ein durch Reinhold zur Kantischen Philosophie bekehrter Skeptiker, bittet seinen Freund Aenesidemus um seine Ansicht über Reinhold und Kant. Aenesidemus setzt ihm nun in neun Abschnitten auseinander, war er an Reinholds Elementarphilosophie, dann aber auch an der Kritik der reinen Vernunft selbst auszusetzen habe. Schon der Titel des Werkes verrät seine Absicht. Aenesidemus will eine Ehrenrettung des Skeptizismus unternehmen. Der Skeptizismus ist nach Aene-

[1]) Vgl. Erdmann, Versuch usw. Bd. IV.

[2]) Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. 1792.

sidemus „nichts anderes als die Behauptung, daß in der Philosophie weder über das Daseyn und Nichtseyn der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Gränzen der menschlichen Erkenntniskräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingiltigen Grundsätzen ausgemacht worden sey“ [3]). Aber er fügt sogleich hinzu: „Er . . . zernichtet ganz und gar nicht alle Hoffnung, daß diese Auflösung könne zu Stande gebracht werden“ [4]). Hume, auf den sich Schulze auch sonst immer gegen Kant beruft, hatte behauptet, daß der Kausalitätsbegriff keine objektive Bedeutung habe. Wenn nun Kant unsere Empfindungen durch Dinge außer uns bewirkt werden läßt, so schreibt er den Dingen doch Kausalität zu, d. h. er behauptet, was der Skeptiker gerade leugnet [5]). Das ist die erste der „Anmaßungen der Vernunftkritik“; das ist nicht Kritizismus, sondern der von ihr so heftig befehdete Dogmatismus. Dogmatisch und nicht kritisch ist eigentlich überhaupt schon die bloße Frage: welches sind die Quellen unserer Erkenntnis? Denn diese setzt voraus, daß das Erkennen Ursachen habe [6]). Kant selbst, so führt Aenesidemus weiter aus, gibt Hume zu, daß Kausalität nicht für Dinge an sich gelte, sondern nur für Erscheinungen. Trotzdem läßt er die Dinge an sich auf uns einwirken. Der Kritizismus setzt also wie jeder andere Dogmatismus das Dasein und die Kausalität der Dinge einfach vor-

[3]) S. 24.
[4]) S. 25.
[5]) S. 262.
[6]) S. 133, 137, 139.

aus [7]). Auf diese Weise läßt sich allerdings der Skeptizismus und der Idealismus Berkeleys vortrefflich widerlegen, ein Verfahren, das im Grunde, „auf eine bloße Sophisterey“ hinausläuft [8]).

Wie mit dem Beweise für die Existenz von Dingen an sich steht es in der Kantischen Philosophie auch mit dem für das Vorhandensein „unbestreitbar gewisser und allgemeingiltiger Grundsätze“. Auch den hat Kant nicht geliefert. Auch bei diesen Untersuchungen der Vernunftkritik ist leider recht wenig vom kritischen Geiste zu verspüren. Oft genug betont Kant, so besonders, wenn er in den Paralogismen die Substanzialität der Seele verwirft, den Gegensatz zwischen Denken und Sein. Aber er selbst macht trotzdem meistens keinen Unterschied zwischen Sein und Gedachtwerdenmüssen [9]). So beruhen z. B. alle jene Inkonsequenzen, die die Lehre vom Ding an sich für den Skeptiker unannehmbar machen, zuguterletzt auf dieser Verwechslung. „Daraus, . . . daß etwas notwendig zu unserm Vorstellen und Denken eines Gegenstandes gehört, oder daß wir es uns nur auf eine einzige Art als wirklich und möglich vorzustellen fähig sind, folgt ganz und gar nicht, weder daß es zum realen Daseyn des Gegenstandes gehöre, noch auch, daß es an sich nur auf die einzige Art wirklich und möglich sey [10]). Ueberhaupt finden wir, so besonders in der Polemik gegen Hume bei der Ableitung der

[7]) S. 262.
[8]) S. 268.
[9]) S. 141.
[10]) S. 191.

Kategorien, fast nur Behauptungen, aber selten Beweise [11]). Am Schlusse seines Werkes gibt Aenesidemus eine kurze Kritik der Kantischen Moralphilosophie. Auch hier sieht er in Kants Art, zu schließen, große Fehler und muß sie deshalb ablehnen [12]).

Schulze hatte sich in der Vorrede als einen der „eifrigsten Anhänger des Protestantismus in der Philosophie" bezeichnet, d. h. als einen Vertreter des vorurteilslosen Forschens, das allein die Wahrheit erstrebend, möge sie auch ausfallen, wie sie wolle, vor keinem altersstolzen System, vor keinem Namen, und hätte er noch so guten Klang, Halt macht, und den Dogmatismus, in welcher Gestalt er sich auch immer breit macht, als den eigentlichen Erbfeind der Wahrheit betrachtet.

Diesen „protestantischen Kritizismus" bezeichnet auch Friedrich Bouterwek als Grundlage seines Philosophierens [13]). Bouterwek und Schulze waren Kollegen. Fast 20 Jahre lang dozierten sie nebeneinander in Göttingen. Für die philosophische Zeitschrift, die Bouterwek herausgab, das „Neue Musäum für Philosophie und Literatur", war Schulze einer der geschätztesten Mitarbeiter [14]). Bouterweks Hauptwerk ist die „Idee einer Apodiktik". Sie enthält die ausführlichste Darstellung

[11]) S. 132.

[12]) S. 425, 433.

[13]) Idee einer Apodiktik, Halle 1799. Neue Vorrede, S. XVII.

[14]) Vgl. u. a. besonders: Aphorismen über das Absolute und die Hauptmomente der skeptischen Denkungsart. Neues Mus., Bd. I, Heft 2 u. Bd. III, Heft 2. Göttingen 1803.

seines Systems, legt zugleich aber auch sein Verhältnis zu Kants Philosophie dar. Er kommt zu einer Ablehnung des Kritizismus, und zwar haben die Gründe, die er gegen diesen anführt, sehr viel Aehnlichkeit mit den Einwänden des Aenesidemus. Schon in der Vorrede glaubt man Schulze zu hören. Da behauptet Bouterwek, die Kritik der reinen Vernunft sei so weit entfernt davon, den wahren Skeptizismus widerlegt zu haben, „daß sie den Gedanken, von dem der wahre Skeptizismus ausgeht, kaum einmal berührt". Und er fährt fort: „Fortgesetztes Studium des wahren Skeptizismus und der vernünftigen Einwendungen gegen die Kantische Philosophie haben dieses System einer Apodiktik veranlaßt" [15]). Was Bouterwek unter diesem wahren Skeptizismus oder Pyrrhonismus, wie er ihn auch nach dem Skeptiker Pyrrho nennt, versteht, geht aus einer späteren Stelle hervor: „Unter den neueren Philosophen hat wohl keiner den Geist des Pyrrhonismus richtiger gefaßt als . . . der Verfasser des Aenesidemus" [16]). Im übrigen führt denn auch Bouterwek dieselben Gründe wie Aenesidemus gegen Kant ins Feld, so daß sie nur kurz angedeutet zu werden brauchen. Auch bei ihm ruht das Ding an sich im Grunde auf nichts, da die Kategorien darauf nicht angewendet werden dürfen [17]). Der Kritizismus müßte also konsequenterweise in Subjektivismus auslaufen. Auch die Deduktion der Kategorien ist fehlerhaft [18]).

[15]) Neue Vorrede zur Apodiktik, S. XIII.
[16]) I, 1 (Erster Band, erstes Buch) S. 156 Anm.
[17]) I, 1, S. 18—20.
[18]) I, 2, S. 346 u. 347.

Hier wie fast überall muß man Kant den schweren Vorwurf machen, daß er nur behauptet, aber nie ernstlich beweist [19]). Sehr ausführlich geht Bouterwek auf einen Vorwurf ein, den ebenfalls schon Aenesidemus Kant gemacht hatte, auf die Verwechslung des logischen Gedachtwerdenmüssens mit dem realen Sein. Diesem Thema ist das ganze erste Buch der Apodiktik gewidmet, das den nur formalen Wert aller Logik dartut. Bouterwek wirft hier Kant vor, daß er eine logische „Lösung des großen Rätsels der reinen Wahrheit" versucht habe. Daher sei von vornherein schon die ganze Methode seiner Untersuchungen zu verwerfen [20]). „Der Skeptiker verlangt einen Beweis, daß Denken müssen noch etwas mehr bedeutet, als Denken müssen" [21]). Denn mit allem Denken komme ich nicht aus dem Bereich der Begriffe hinaus. Die Gesetze, nach denen der Verstand Begriffe erzeugt, haben allerdings im Verstande selbst das Merkmal der Notwendigkeit, weil wir nur kraft dieser Gesetze denken. Aber eben deswegen ist nicht einzusehen, wie das Denkenmüssen jemals ein Beweis der absoluten Wahrheit sein kann, da es bloß ein Beweis der gesetzmäßigen Beschäftigung des Verstandes mit sich selbst ist [22]).

Wie Aenesidemus, so verwirft übrigens auch Bouterwek Kants Moralphilosophie. Auch sie ist für den Skeptiker unannehmbar [23]).

[19]) I, 1, S. 137.
[20]) I, 1, S. 139.
[21]) I, 2, S. 168.
[22]) I, 2, S. 150, 151.
[23]) II, 3, S. 51.

Schulze und Bouterwek kommen also zu einem vernichtenden Resultat: Der Kritizismus, auf falschen Voraussetzungen aufgebaut und voller Widersprüche, muß konsequenterweise in Subjektivismus endigen, d. h. er ist unfruchtbar für Theorie und Praxis, für Wissenschaft und moralisches Handeln. Dies Ergebnis wird auch dadurch nicht geändert, daß Schulze anerkennt, daß durch den Königsberger Philosophen die Philosophie ein ganzes Stück weiter gebracht sei [24]), oder daß Bouterwek einmal versichert, er habe durch seine Apodiktik nur eine sichere Unterlage für den Kritizismus schaffen wollen [25]). Das sind im Grunde bloße Höflichkeitsformeln.

Von den eigenen philosophischen Systemen Schulzes und Bouterweks gilt dasselbe wie von ihrer Kantkritik: Sie stimmen im wesentlichen überein. Uebrigens betonen beide die nahe Verwandtschaft ihrer philosophischen Anschauungen. Beide halten sich an allgemein anerkannte Tatsachen des Bewußtseins. Eine solche allgemein anerkannte Tatsache des Bewußtseins ist der Korrelativismus von Subjekt und Objekt, d. h. das Zerfallen unseres Bewußtseins in zwei Hälften, die ihrer Natur nach völlig entgegengesetzt sind, nämlich in ein erkennendes Subjekt und in ein erkanntes Objekt [26]). Beide verhalten sich zueinander wie Relatum und Correlatum, oder mit andern Worten: Weder das Subjekt hat eine selbstän-

[24]) Aenesidemus, S. 31.

[25]) Neue Vorrede, S. XVII.

[26]) Schulze, Kritik der theoret. Philos. Bd. II, S. 54. Bouterwek, I, 2, S. 234.

dige, bevorzugte Stellung vor dem Objekt, noch dies vor jenem. Das Subjekt hat Sinn und Bedeutung nur in Beziehung auf das Objekt, und umgekehrt. Ihr Verhältnis zueinander fällt weg, sobald eins von beiden wegfällt [27]). Auch ist das Subjekt nicht zeitlich vor dem Objekt, und dieses vor jenem; sondern wir sind uns beider in demselben ungeteilten Augenblick bewußt [28]). Weswegen dieses Zerfallen in Subjekt und Objekt in unserm Bewußtsein stattfindet, das ist eine metaphysische Frage, die wohl für immer unbeantwortet bleiben wird [29]), wie denn Schulze und Bouterwek überhaupt eine Metaphysik als Wissenschaft prinzipiell verwerfen. Der menschliche Verstand wird nie und nimmer das Absolute erkennen können. Denn da das begriffliche Erkennen darin besteht, überall die Bedingung für das zu Erkennende zu suchen, so wird das Wissen vom Absoluten diesem nie adäquat sein [30]). Eigentliche Erkenntnis gibt es daher nur von dem, was, wie der Korrelativismus von Subjekt und Objekt, auf unmittelbaren Tatsachen des Bewußtseins beruht. Eine solche unmittelbare Erkenntnis ist auch die von der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes für unser Handeln. „So wenig wie sich überhaupt dasjenige, was in und mit unserm Bewußtsein gegeben ist, innerlich ableugnen, oder als nicht vorhanden im menschlichen Bewußtsein annehmen läßt, ebenso we-

[27]) Kritik d. theoret. Philos. Bd. I, S. 61. Bouterwek I, 2, S. 226.

[28]) Kritik, Bd. I, S. 57. Bouterwek, I, 2, S. 234.

[29]) Kritik, Bd. II, S. 66. Bouterwek, I, 2, S. 261.

[30]) Kritik, Bd. I, S. 620. Bouterwek, I, 1, S. 138.

nig ist auch irgend ein Mensch imstande, das Bewußtsein der moralischen Notwendigkeit gewisser Zwecke und der Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böse zu vertilgen und sich abzuleugnen. Die Gültigkeit dieser Begriffe und ihrer Beziehung auf das Handeln ist nicht etwas Geschlossenes, sondern im Umfange unsers Bewußtseins unmittelbar Gegebenes, und mit dem Erkennen derselben unabtrennlich Verbundenes“ [31]). Auch Bouterwek will in der praktischen Philosophie ebenso wie in der Erkenntnistheorie von einer Grundtatsache des Bewußtseins ausgehen. Er verwirft jede mittelbare Begründung der Ethik durch Demonstration gewisser Vernunftgesetze [32]).

Schulzes und Bouterweks Systeme zeigen in ihren hauptsächlichsten Lehren nahe Verwandtschaft mit denen Fr. H. Jacobis. Wenn auch die Korrelativitätslehre bei Schulze und Bouterwek ausführlicher begründet und ihre Folgerungen schärfer entwickelt sind, so kommt sie doch schon in ihren Grundzügen bei Jacobi vor, nämlich in seiner Schrift vom Jahre 1787 „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch“. „Der Gegenstand“, heißt es hier, „trägt ebenso viel zur Wahrnehmung des Bewußtseins bei, als das Bewußtsein zur Wahrnehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas außer mir ist in demselben unteilbaren Augenblick“. Bei dieser „allerersten und einfachsten“ Wahrnehmung müssen

[31]) Kritik, Bd. I, S. 703.
[32]) Bouterwek II, 1, S. 12, 13.

„Ich und Du, inneres Bewußtsein und äußerlicher Gegenstand sogleich in der Seele da sein . . . beides in demselben Nu“ [33]).

Wie bei Schulze und Bouterwek, so finden wir auch bei Jacobi die Geringschätzung alles Begrifflichen und Verstandesmäßigen. Eine Metaphysik, die Anspruch darauf macht, als Wissenschaft anerkannt zu werden, ist ein Unding. Wenn der Verstand, als nur „Begriffe bildendes und über die Sinnlichkeit und sich selbst reflektierendes Vermögen“, das Uebersinnliche erkennen will, so gibt er sich einer gefährlichen Selbsttäuschung hin [34]). Ebenso ist er auch unvermögend, die Gültigkeit oder Ungültigkeit des moralischen Sittengesetzes zu erweisen. Eine Moral als Wissenschaft ist unmöglich. Alle Ethik gründet sich einzig auf die über allen Zweifel erhabene Stimme des Gewissens in unserm Innern [35]). Unmittelbar also aus dem „objektiven und reinen Gefühle“, sucht Jacobi die Verbindlichkeit moralischer Gesetze abzuleiten [36]).

Von diesem Standpunkt aus verwirft er natürlich auch die Kantische Begründung der Ethik, ihren rein formellen Charakter [37]). Ueberhaupt ist er ein prinzipieller Gegner Kants, dem er als Menschen allerdings zeitlebens große Verehrung entgegengebracht hat. Wenn er auch oft in seiner Polemik weit übers Ziel hinaus-

[33]) Jacobi, Werke. Leipzig 1812. Bd. II, S. 175 ff.
[34]) Jacobi, Werke. Bd. II, S. 21, 32, 101.
[35]) Bd. II, S. 44.
[36]) Bd. II, S. 105.
[37]) Bd. III, S. 40.

schießt, so hat er doch oft sehr geschickt auf manche Widersprüche in der Kantischen Philosophie hingewiesen. Vor allem hat er als einer der ersten die Stellung des Dinges an sich bei Kant kritisch beleuchtet. Seine Einwände gegen diese Lehre sind überaus treffend. Die Affektion, durch welche wir den Stoff zu unseren Wahrnehmungen empfangen, muß entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen. Das Erste ist absurd, weil Erscheinungen nach Kant selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müßten. Das Zweite geht nicht an, weil Kausalität nur sich auf Erscheinungen, nie aber auf Dinge an sich erstreckt. Ohne den Begriff des Dinges an sich kommt man nicht in die Transcendentalphilosophie hinein, mit ihm kann man darin nicht bleiben [38]).

[38]) Bd. II, S. 301 ff.

IV.

Schopenhauers Verhältnis zu Kant in den Jahren 1812/13.

Nachdem wir im vorigen der inneren Zusammengehörigkeit der Lehren Maimons und Becks auf der einen Seite und der Schulzes, Bouterweks und Jacobis auf der andern nachgegangen sind und gesehen haben, daß beide Richtungen im wesentlichen einander entgegengesetzt sind, schreiten wir jetzt zu einem Vergleich der Schopenhauerschen Aufzeichnungen aus den Jahren 1812/13 mit den Lehren Schulzes, Bouterweks und Jacobis, unter deren Einfluß Schopenhauer in jenen Jahren, wie wir behauptet haben, gestanden hat. Wir wollen hier nun zuerst untersuchen, ob und inwieweit dieser Einfluß sich in Schopenhauers damaligem Verhältnis zu Kant bemerkbar macht. Dann aber auch in den nächsten Abschnitten, ob bei seiner eigenen Systembildung in jenen Jahren der Einfluß Schulzes, Bouterweks und Jacobis zu verspüren ist.

Für die ersteren Untersuchungen ziehen wir die „Anmerkungen zu Kant“ heran. Hiernach ist Schopenhauers Stellung zu Kant eine ganz andere als die, welche er später in seinem Hauptwerke vertritt.

Ohne Einschränkung übernimmt Schopenhauer damals von Kant eigentlich nur den Phänomenalismus, die Lehren der transcendentalen Aesthetik, mit Einschränkungen die Lehre von den Kategorien und, aus Kants Moralphilosophie, die vom intelligiblen Charakter. Sonst lehnt er Kants Philosophie, nicht selten mit großer Schroffheit, völlig ab. Ob seine Kritik ein selbständiges Gepräge trägt oder ob sie nur im großen und ganzen dasselbe vorbringt, was man schon vor ihm gegen Kant eingewendet hatte, besonders auch, ob er sich hier einer bestimmten Richtung anschließt, das werden wir jetzt zu untersuchen haben.

Wie bei den frühnachkantischen Philosophen, so steht auch bei Schopenhauer bei seiner Auseinandersetzung mit Kant der Begriff des Dinges an sich im Mittelpunkt seines Interesses. Dafür spricht die Tatsache, daß die Erörterungen, die er an diesen Begriff knüpft, besonders ausführlich sind, dafür spricht weiter, daß er an den verschiedensten Stellen seiner Anmerkungen immer wieder auf diesen Begriff zu sprechen kommt.

Wie Maimon und Beck, Schulze, Bouterwek und Jacobi hält auch Schopenhauer den Begriff des Dinges an sich für die schwache Seite der Kantischen Philosophie [1]). Der Begriff des Dinges an sich ist ihm absolut unverständlich [2]). „Es ist unbegreiflich, wie Kant diesen Begriff nicht näher betrachtet und nicht überlegt

[1]) N. III, S. 35.
[2]) N. 3, S. 15.

hat, daß Sein in der zweiten und dritten Person gebraucht, nichts anderes heißt, als sinnlich erkannt werden, also von solchem Sein nach Abzug des sinnlich Erkanntwerde der Rest oder das Ding an sich ist = 0 [3]). Noch schärfer drückt er sich einmal aus, wenn er vom Ding an sich spricht als dem Gespenst, das aus gänzlicher Unfähigkeit, deutlich zu denken, entspringe [4]). Wie Fichte, durch Maimons Einwände gegen das Ding an sich veranlaßt, diesen Begriff für eine „Grille", einen „Traum", einen „Nichtgedanken" erklärte [5]), so bleibt also auch der junge Schopenhauer von der Polemik der frühnachkantischen Philosophen nicht unbeeinflußt. Während er später gerade bei der Lehre vom Ding an sich seine Uebereinstimmung mit Kant hervorhebt, schließt er sich damals der fast allgemeinen Polemik gegen das Ding an sich an. Im allgemeinen bringt Schopenhauer keine neuen Gründe gegen die Lehre vom Ding an sich vor. Seine Gründe decken sich mit denen der frühnachkantischen Philosophen, auch dann, wenn er im einzelnen das Ding an sich bekämpft. Daß unsere Sinnlichkeit von Dingen an sich afficiert werde, erscheint ihm als ein „so transcendenter Schluß auf das Ding an sich, als irgend einer auf Gott und die Seele" [6]). Vom Ding an sich darf eine Kausalität nicht angenommen werden [7]). Das sind Gedanken, die wir im großen und ganzen schon

[3]) N. III, S. 35.
[4]) N. III, S. 175.
[5]) Ueberweg-Heinze, Grundriß, Bd, IV, S. 14. Berlin 1906. 10. Aufl.
[6]) N. III, S. 36.
[7]) N. III, S. 35.

bei Maimon und Beck, Schulze, Bouterwek und Jacobi gefunden hatten.

Mehr Anhaltspunkte für eine eventuelle Beeinflussung Schopenhauers, speziell durch Schulze, Bouterwek und Jacobi finden wir bei der Kritik der Kategorienlehre. Schopenhauer tadelt nämlich, daß schon bei der Aufstellung der Kategorienlehre Kant nicht kritisch genug vorgegangen sei, vor allem, wenn er bei der Deduktion den Begriff „Möglichkeit" gebrauche, ohne ihn genauer zu untersuchen. Denn nach Kant sind ja die Kategorien die Gesetze der Möglichkeit unseres Wissens. Aber „möglich bedeutet immer entweder logisch möglich, d. i. den Gesetzen unseres Verstandes angemessen, oder gar bloß empirisch möglich. Also gebraucht hier Kant schon einen der Begriffe, die er deducieren will, und setzt ihn also voraus" [8]). Derselbe Einwand findet sich auch bei Schulze und Bouterwek. Schulze hat gerügt, daß Kant oft mit dem Begriffe „Möglichkeit" arbeite, ohne ihn auf seinen Wert und seinen Ursprung hin zu prüfen [9]). Und Bouterwek hebt ebenso wie Schopenhauer hervor, daß der von Schulze erwähnte Fehler Kants gerade bei der Deduktion der Kategorien zu finden sei. „Die in der menschlichen Intelligenz unveränderlichen Verhältnisse der Synthesis des Mannigfaltigen zum einfachen Prinzip dieser Synthesis beruhen zunächst auf zwey Grundverhältnissen, die im Kantischen Systeme, wie er scheint, nicht sorgfältig genug, von den

[8]) N. III, S. 40 u. 41.
[9]) Aenesidemus, S. 327.

eigentlichen Kategorien abgesondert werden. Sie heißen: reine oder ursprüngliche Möglichkeit und reine oder ursprüngliche Notwendigkeit. Beyde liegen als reine Vernunft - Prinzipien den Verstandes - Prinzipien oder Kategorien zum Grunde und können nicht hinterher aus diesen gefunden werden: . . . . Die Kategorien . . . . . setzen also, um als Kategorien denkbar zu seyn, die Möglichkeit und Notwendigkeit als höhere Prinzipien voraus . . ." [10]). Allerdings ordnet, wie hieraus hervorgeht, Bouterwek die Kategorien außer unter den Begriff der Möglichkeit auch noch unter den der Notwendigkeit. Aber daß er besonders den ersteren für wichtig hält, geht aus einer Anmerkung zu dieser Stelle hervor, in der es heißt: „Es wäre der Mühe werth, ein Mahl eine besondere Geschichte des Begriffs der Möglichkeit zu schreiben". Im übrigen nehmen Bouterwek und Schopenhauer trotzdem die Kategorientafel aus der Kantischen Philosophie in ihre eigene hinüber, aber ohne diesen reinen Verstandesbegriffen jene dominierende Stellung einzuräumen, die sie bei Maimon und Beck innehatten. War doch Maimon vom Bewußtsein, von der Einheit im Denken, Beck von dem ursprünglichen Vorstellen, das ja identisch mit den Kategorien, den reinen Verstandesbegriffen ist [11]), ausgegangen. Damit hängt es auch zusammen, daß Maimon und Beck den Lehren der transcendentalen Aesthetik von Raum und Zeit, als Anschauungen a priori, gegenüber dem reinen Denken weniger

[10]) Idee einer Apodiktik I, 2. Buch, S. 346 u. 347.
[11]) Beck, Erläuternder Auszug usw. Bd. III, S. 140.

Beachtung zuteil werden lassen, während Schopenhauer und Bouterwek z. B. gerade hier Kants Verdienst rückhaltlos anerkennen [12]).

Maimon und Beck hatten, wie erwähnt, hauptsächlich erkenntnistheoretischen Untersuchungen ihr Interesse zugewandt, weniger der Moralphilosophie. Schon deshalb wohl, weil diese dem subtilen Scharfsinn Maimons und der nüchternen Klarheit Becks überhaupt nicht so recht lag. Maimon hat einmal geäußert, man müsse über „Gott, Unsterblichkeit und Moral mit eben der Gemütsverfassung als über die Quadratur des Zirkels nachdenken“ [13]). In der Umbildung, die er mit der Kantischen Ethik vornahm, räumt er denn auch gerade wie in seiner Erkenntnistheorie dem Verstande die erste Stelle ein. Ohne auf seine eigene Moralphilosophie, die er ausführlicher in seinen „Kritischen Untersuchungen“ entwickelt hat, hier näher einzugehen, sei als ihr wesentlicher Inhalt kurz angedeutet: Die Erkenntnis wird Fundament der Moral. Die theoretische Vernunft hat den Primat. In der Betätigung des Erkenntnistriebes wird das Sittengesetz realisiert. Maimons Moralphilosophie zeigt also eine intellektualistische Zuspitzung. Beck nahm den Primat der praktischen Vernunft und Kants Moraltheologie in seine eigene Philosophie mit hinüber. Geringfügige Abweichungen von Kant sind auf das Konto seiner Standpunktslehre zu setzen. Welch ein ganz andres Gepräge tragen dagegen die Ausführungen

[12]) Idee einer Apodiktik I, Buch 2, S. 294.
[13]) Streifereien im Gebiet der Philosophie, Bd. I, S. 188.

des jungen Schopenhauer, wenn er sich über das Moralische im Menschen äußert, wenn er seine Lehre vom „bessern Bewußtsein" vorträgt, von dem „heiligen Geiste", dem „Frieden Gottes", welcher höher ist denn alle Vernunft und aller Verstand. Man braucht nur die nüchternen Ausführungen Maimons und Becks neben die mystisch erregten Schopenhauers zu halten, und man erkennt, welche tiefe Kluft ihn auf diesem Gebiete von ihnen trennte. Dafür aber wird gerade hier seine Verwandtschaft mit Schulze, Bouterwek und Jacobi klar, besonders mit beiden letzteren. Schon Aenesidemus hatte Kants Moralphilosophie in Bausch und Bogen abgelehnt [14]). In Schulzes „Kritik der theoretischen Philosophie" wird diese Kritik noch schärfer unterstrichen. Der Skeptizismus erkennt eine Moral als Wissenschaft überhaupt nicht an, wohlverstanden aber nur als Wissenschaft. Man müsse sich mit der Tatsache, daß Pflichtgefühl und die „Stimme des Gewissens" in unserm Bewußtsein unbestreitbar vorhanden sei, abfinden. Das „Raisonnement" darüber, der Versuch also einer wissenschaftlichen Begründung der Moral, sei unnötig und bis jetzt auch unersprießlich gewesen [15]). Bouterwek vertritt denselben Standpunkt. In der Vorrede zu seiner Apodiktik hatte er über den „Formulargeist" geklagt, in den man den durchaus praktischen Geist der Philosophie verwandelt habe [16]). Deshalb wendet er sich auch gegen die Kantische Ethik. Es fällt dem Skeptiker leicht, den

[14]) S. 425, 433.
[15]) Kritik d. theor. Philos. Hamburg 1801. Bd. I, S. 706.
[16]) Neue Vorrede, S. XVII.

zu widerlegen, der ein reines Vernunftgesetz für das einzig mögliche Sittengesetz ausgibt [17]). Die Ethik habe sich nur an die Praxis einzig und allein zu halten, eine theoretische Begründung sei nicht nur unnötig, sondern sogar im höchsten Grade verwerflich, da man dadurch nur in unauflösliche Widersprüche gerate. „Alle Demonstration setzt ein Prinzip der Wissenschaft voraus, das als notwendig gedacht wird. Freyheit demonstrieren wollen, heißt wirklich nicht wissen, was man will“ [18]). Am leidenschaftlichsten verurteilt Jacobi den Formalismus der Kantischen Ethik. Das Kantische Moralprinzip ist ihm inhaltlos: ein Wille, der nichts will, eine hohle Nuß der Selbständigkeit. Es ist von solcher Starrheit und Ausnahmslosigkeit, daß es viel zu wenig das Recht der Individualität achtet [19]). Eine Moral als Wissenschaft ist unbedingt zu verwerfen. Wohl hat auch Kant die hohe Bedeutung des Problems der Freiheit richtig erkannt. Aber der Geist der Freiheit verträgt nicht, wie es bei ihm geschieht, eine wissenschaftliche Behandlung, „weil er nicht Buchstabe werden kann“ [20]). Auch Schopenhauer lehnt die Kantische Moralphilosophie im großen und ganzen ab. Zwar läßt er die Kantische Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter bestehen, aber diese Lehre gewinnt, wie wir später sehen werden, als Lehre vom „besseren Bewußtsein“ ein ganz

[17]) II, Buch 1, S. 8.
[18]) II, Buch 1, S. 12 u. 13.
[19]) Jacobi, Bd. III, S. 37—41.
[20]) Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft. Bd. II, S. 314 ff.

anderes Aussehen. Wie Schulze, Bouterwek und Jacobi will auch er von einer Moral als Wissenschaft und einer Begründung der Ethik durch die Vernunft nichts wissen. Er nennt es einen „großen Irrtum Kants, daß in uns nichts Höheres sei, denn die Vernunft“ [21]). Ein ander Mal spricht er sogar von der Blasphemie, die darin liege, das Moralische aus der Vernunft abzuleiten [22]). Er faßt seine Ansicht, die er über Kants Begründung der moralischen Freiheit des Menschen hegt, einmal zusammen in die Worte, die inhaltlich genau mit den Ausführungen Schulzes, Bouterweks und Jacobis zusammentreffen: „Zur Einführung der Freiheit . . . halte ich ihn bloß berechtigt, weil sie in innrer und äußrer Erfahrung gegeben ist. Worauf er sich jedoch nicht beruft, sondern bloß beweisen will, daß ihre Annahme der Notwendigkeit des Laufs der Natur nicht widerstreitet . . ., welcher Beweis aber gar keine Haltung hat, da er a priori unmöglich ist, d. h. aus keinem Gesetz des Verstandes folgt“ [23]).

Alles in allem enthält die Kritik, die der junge Schopenhauer in seinen Anmerkungen zu Kant an Kant ausübt, kein Moment, das nicht irgendwo schon von Maimon und Beck, besonders aber von Schulze, Bouterwek und Jacobi angeführt worden wäre. Um so bedauerlicher ist es, daß wir in den Anmerkungen zu Kant die schon hier wie auch später immer wieder auftretende unschöne Charaktereigentümlichkeit Schopenhauers se-

[21]) N. III, S. 49.
[22]) N. III, S. 86.
[23]) N. III, S. 55 u. 56.

hen, fremdes Verdienst zu unterschätzen. Kein Wort der Anerkennung für jene Philosophen, nicht einmal eine Erwähnung ihrer Kritik der Kantischen Philosophie. Statt dessen nur einmal die Aeußerung, daß Jacobi und Bouterwek eigentlich gar nicht fähig sind, den Kritizismus mit rechtem Verständnis zu erfassen [24]).

Diese Beeinflussung Schopenhauers durch die frühnachkantischen Philosophen in der Beurteilung Kants schließt natürlich nicht aus, daß seine Kritik auch selbständige Züge aufweist. Seine Dissertation vom Jahre 1813, in der er noch den eben besprochenen Standpunkt Kant gegenüber einnimmt, enthält eine ausführliche Darstellung seiner damaligen erkenntnistheoretischen Ansichten und im Zusammenhang damit, was hier für uns in Betracht kommt, wertvolle originelle kritische Bemerkungen über manche Lehren der Kantischen Philosophie. So bestimmt er den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft genauer und klarer als Kant. Vor allem aber enthält die Dissertation eine Kritik des Kausalitätsbegriffes bei Kant, eine wissenschaftliche Leistung, die auch sonst durchaus schon den Schöpfungen seiner reiferen Jahre ebenbürtig ist. Schopenhauer weist schlagend nach, daß der Kantische Beweis der Apriorität der Kausalität verfehlt ist und sucht selbst dann einen neuen zu geben.

[24]) N. III, S. 94.

V.

Schopenhauer und sein erkenntnistheoretischer Standpunkt von 1812 und 1813. — Schulze und Bouterwek.

Außer den „Anmerkungen zu Kant", die nach Grisebach (N. III, S. 202) 1812 beendet sein dürften, haben wir aus demselben Jahre auch die ersten ausführlicheren philosophischen Aufzeichnungen allgemeineren Inhaltes von Schopenhauer. Aus ihnen und den Aufzeichnungen des folgenden Jahres 1813, sowie aus seiner Dissertation vom Jahre 1813 ergibt sich, daß Schopenhauers damalige philosophische Ansichten ein ziemlich abgeschlossenes System bildeten, das mitunter zu dem Hauptwerk und überhaupt zu seiner reiferen Philosophie auffallende Kontraste zeigt[1]). Wie bei seiner Kantkritik, so glauben wir auch hier eine Beeinflussung durch Schulze, Bouterwek und Jacobi annehmen zu dürfen.

Allerdings sind bei der Prüfung von Schopenhauers erkenntnistheoretischen Ansichten nur Schulze und

[1]) Vgl. u. a. wieder Th. Lorenz.

Bouterwek zum Vergleich heranzuziehen. Schopenhauer mußte Jacobis Erkenntnistheorie — wie er auch bei seiner ersten Lektüre von vornherein getan hat [2]) — unbedingt ablehnen, da Jacobi von Kants Phänomenalismus nichts wissen wollte, mit dem Schulze und Bouterwek trotz mannigfacher Bedenken und trotzdem sie ihm eine andere Grundlage gaben, prinzipiell einverstanden waren. Schopenhauer selbst hingegen sah ja auch damals schon hierin eines der bleibenden Verdienste Kants. Weiter werden wir uns bei der Beurteilung von Schopenhauers Erkenntnistheorie hauptsächlich an Bouterwek halten müssen. Das liegt daran, daß bei Schulze ein eigentliches philosophisches System nicht vorliegt, sondern nur Andeutungen dazu. Seine Stärke liegt in der Polemik. Ob Schulze auch im einzelnen Bouterweks Ansichten geteilt hat, ist hier gleichgültig. Es kommt uns nur darauf an, zu zeigen, daß die Erkenntnistheorie des jungen Schopenhauer im großen und ganzen so viel prinzipielle Uebereinstimmungen mit Schulze und Bouterwek zeigt, daß nichts weiter übrig bleibt, als an einen direkten Einfluß jener Philosophen auf Schopenhauer zu denken.

Damit würden auch ohne weiteres dann die Uebereinstimmungen mit Jacobi nicht mehr auffallend sein, da sie — Schulzes, Bouterweks und Jacobis Systeme sind ja, wie wir gezeigt haben, eng verwandt — durchaus in den Zusammenhang paßten.

[2]) N. III, S. 91 u. 92.

Seit Reinhold in seiner „Elementarphilosophie“ die Philosophie durch einen obersten, allgemeinen, unbestreitbaren Grundsatz hatte begründen wollen, war man nicht müde geworden, dies Experiment zu wiederholen. Bei Maimon war es das Bewußtsein, bei Beck das Postulat des ursprünglichen Vorstellens gewesen. Fichte hatte dies Prinzip im Ichbewußtsein gefunden. Schulze, Bouterwek und auch Jacobi hatten eine solche allgemeine Grundtatsache des Bewußtseins im Korrelativismus von Subjekt und Objekt gesehen. Der junge Schopenhauer ist auch darin ein getreuer Nachfolger aller jener nachkantischen Philosophen. Auch er stellt eine Tatsache des Bewußtseins an die Spitze seiner Erkenntnistheorie. In einer seiner ersten Aufzeichnungen dünkt es ihm eine „lebendige Erkenntnis, daß das Subjekt (Ich) von allem Objekt ganz verschieden sei“ [3]), und auch nach seiner Dissertation ist der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, dem Erkennenden nie Erkannten und dem Erkannten nie Erkennenden, der größte aller Unterschiede, die wir zu erfassen vermögen [4]).

Dieses Zerfallen in Subjektives und Objektives ist die „Basis des Bewußtseyns“, die sich nicht weiter erklären läßt [5]), und die wir eben als Tatsache hinnehmen müssen. Nur eins läßt sich von Subjekt und Objekt aussagen: „Objekt und Subjekt lassen sich nur eins in Beziehung auf das andre denken, diese Beziehung ist ihr

[3]) Bogen B, Berlin 1812, bisher ungedruckt. Schopenhauers Nachlaß Nr. 20. Bogen A—Z.

[4]) 1. Auflage, Rudolstadt 1814. S. 34.

[5]) N. III, S. 159.

einziges Merkmal, nach dessen Aufhebung ihr Begriff leer ist“ [6]) oder: „beide sind Korrelate und gehn in diesem Korrelatseyn ganz auf“ [7]). Dieser Korrelativismus bleibt auch dann noch bestehen, wenn man von allen spezifischen Eigentümlichkeiten des Subjekts und Objekts abstrahiert. „Es findet sich nämlich etwas, das nicht Zeit, nicht Raum, nicht der sie verbindende Verstand, noch weniger die jene und ihre Verbindungen schon voraussetzende Vernunft ist; sondern auf jeder Seite etwas, das in unserm Umriß der Erfahrung schon vorausgesetzt wurde: es findet sich nämlich, als die Wahrnehmbarkeit aller jener Formen, auf der Seite der Objekte — die Materie; und als das Wahrnehmende derselben auf der andern Seite — das erkennende Subjekt ohne weitere Bestimmung der Art seines Erkennens“. Mit andern Worten: Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt, eins kann nie ohne das andere gedacht werden, das ist das „auf seine ursprüngliche Nacktheit zurückgeführte . . . Phänomen des als Subjekt und Objekt erscheinenden Bewußtseyns“ [8]). Theodor Lorenz spricht es als Vermutung aus, daß der Korrelativismus Schopenhauer wohl durch die Kritik der Reinholdschen „Elementarphilosophie“ durch Aenesidemus nahe gelegt worden sei [9]), daß er ihn, wenn auch ähnliche Gedanken schon bei Schulze angedeutet waren, doch im großen und gan-

[6]) N. III, S. 162.
[7]) N. III, S. 49.
[8]) Diss. 1. Aufl., S. 109 ff.
[9]) Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, S. 12.

zen selbständig gefunden habe. Das ist nicht der Fall. Die Korrelativitätslehre steht schon vollkommen ausgebildet bei Schulze. Schulze hat sie in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie“ ausführlich begründet. Die Philosophie hat nach Schulze von Grundtatsachen des Bewußtseins auszugehen, die schlechterdings nicht bezweifelt werden können [10]). Ein solches „Fundament unsers Fürwahrhaltens und der Realität unserer Erkenntnisse“ ist die Korrelativität von Subjekt und Objekt [11]). Das Bewußtsein des Subjekts nun ist nicht eher vorhanden als das Bewußtsein des Objekts und dieses wiederum nicht eher als jenes. „Sie finden beide in dem nämlichen Augenblicke statt, und folgen nicht aufeinander in verschiedenen Zeitteilen“ [12]). Oder an einer andern Stelle: „Während des Anschauens sind wir uns unseres Ich und des Objekts, das angeschaut wird, bewußt, und zwar beider in demselben ungeteilten Augenblick, so daß das Selbstbewußtsein nicht dem Bewußtsein des Objekts, und auch dieses nicht jenem vorhergeht“ [13]). Sie verhalten sich also wie ein „Relatum und Correlatum, ... deren Verhältnis zu einander wegfällt, sobald eins von beiden wegfällt“ [14]). Aber von dieser Korrelativität von Subjekt und Objekt, dieser „Grundeinrichtung unserer Natur“, läßt sich nun auch weiter nichts aussagen, als daß sie eben als unbe-

[10]) Kritik der theoret. Phil. Bd. II, S. 84.
[11]) Kritik Bd. II, S. 69.
[12]) Kritik Bd. II, S. 55.
[13]) Kritik Bd. I, S. 57.
[14]) Kritik Bd. I, S. 61.

zweifelbare Tatsache in unserm Bewußtsein vorhanden, aber „schlechterdings unerklärbar" ist; sie ist ein „Rätsel, das sich nicht weiter auflösen läßt". Bei der Frage: . . . . was mag diesen beiden Aeußerungen des Bewußtseins zugrunde liegen . . .? verlassen wir . . . den Inbegriff dessen, wonach sich vernünftigerweise fragen läßt, weil auf dieselbe gar keine die Vernunft befriedigende Antwort möglich ist" [15]).

Bei Bouterwek finden wir die Lehre von der Korrelativität von Subjekt und Objekt im 2. Buch seiner Apodiktik. „Subjekt und Objekt werden mit gleicher Bündigkeit . . . auf einmal, uno mentis ictu, gesetzt" [16]). Weder wird das Objekt dem Subjekt, noch das Subjekt dem Objekt nachgesetzt. „Das Subjekt setzt theoretisch nicht sich selbst; es entdeckt sich selbst wie es ein Objekt findet" [17]). Das Wie und Warum dieser Grundtatsache läßt sich nicht weiter erklären [18]). Bouterwek faßt den Inhalt des 2. Buches in die Worte zusammen: „Daß Subjekt und Objekt eins ohne das andere nichts sind, das ist die wesentliche Lehre der Apodiktik" [19]). Mit dem Korrelativismus steht natürlich nicht in Widerspruch, daß die Welt der Objekte nur Erscheinung ist, vielmehr folgt das eigentlich als selbstverständlich daraus. Denn wenn auch mein Bewußtsein ohne vorausgesetzte Objekte, worauf es sich bezieht, leer ist, so müssen doch wie-

[15]) Kritik Bd. II, S. 66.
[16]) Apodiktik I, 2, S. 226.
[17]) Apodiktik I, 2, S. 234.
[18]) Apodiktik I, 2, S. 261.
[19]) Apodiktik II, 2, S. 209.

derum die Objekte immer unter den Regeln, nach denen mein Erkennen vor sich geht, stehn. So nehmen denn auch Schulze, Bouterwek und Schopenhauer den Phänomenalismus Kants in ihren Korrelativismus mit hinüber [20]), eine Konsequenz, die, wie schon erwähnt ist, bei Jacobi fehlt. Kommt also Schopenhauer bei der Grundlegung seiner Erkenntnistheorie zu einem gleichen Resultat wie Schulze und Bouterwek, so muß uns noch mehr die Aehnlichkeit stutzig machen, die er mit Bouterwek im weiteren Ausbau seiner Erkenntnistheorie zeigt, nämlich bei dem Problem, wie wir Erfahrung von äußeren Gegenständen haben. In einer Aufzeichnung vom Jahre 1813 kommt [21]) plötzlich unvermittelt einmal der Ausdruck „Unmittelbares Objekt" für den Leib vor, eine Bezeichnung, die Schopenhauer an dieser Stelle nicht weiter erklärt. In der Dissertation findet sich diese Lehre vom „unmittelbaren Objekt" ausführlich dargestellt [22]). Danach ist der Leib, als Objekt unter Objekten, Erscheinung. Auch er steht daher wie jedes andere Objekt unter den Regeln unseres Bewußtseins, d. h. er wird zum Objekt erst durch die Anwendung von Kategorien — auch Bouterwek hatte ja prinzipiell die Kategorienlehre Kants übernommen [23]) — nämlich durch ihre Anwendung auf die „subjektiven Empfindungen", ausgenommen nur die Kategorie der Kausalität. Die Kennt-

[20]) Kritik der theor. Philos. II, S. 67. Apodiktik I, 2, S. 288 u. 297. Schopenhauer u. a. N. III, S. 91.

[21]) Berlin, 1813. Bogen M. (ungedruckt).

[22]) „Ueber die vierfache Wurzel" usw. 1. Aufl., S. 35, 53, 54.

[23]) Apodiktik I, 2, S. 346, 351.

nis von den übrigen Objekten nun wird uns durch die Kategorie der Kausalität übermittelt, und zwar durch die Reize, die die Objekte auf den Körper ausüben. Der Leib nimmt also unter den Objekten eine Sonderstellung ein. Einmal findet die Kategorie der Kausalität keine Anwendung auf ihn, sondern nur die der „Einheit, Subsistenz, Realität usw.", durch die er zum Objekt wird. Andererseits ist er das Bindeglied zwischen dem Subjekt und den uns umgebenden Objekten. Sie sind die „vermittelten", er ist das „unmittelbare".

Durch die Kategorie der Kausalität nun tritt der Körper in Beziehung zu den Objekten. „Die Erkenntnis der vermittelten Objekte aber fängt nun mit der Kategorie der Kausalität an, geht von dieser aus". — „Von der Veränderung im Auge, Ohr oder jedem anderen Organ wird auf eine Ursache geschlossen, und solche wird im Raum dahin, von wo ihre Wirkung ausgeht, als das Substrat dieser Kraft gesetzt". So entsteht Erfahrung. Hören wir nun Bouterwek: „Durch das Geheimnis der Organisation ist eine bestimmte Masse von Objekten vermittelst des unerforschlichen Sensorii auf die Zeit, die unser irdisches Leben ausfüllt, an das Subjekt spezifisch gebunden. Wir haben einen Körper. Diese materielle Masse, die als Objekt dem Subjekte oder der Seele entgegenwirkt, ist zugleich Organ, d. i. gleichsam das Werkzeug, ohne das die Seele nicht auf andere Objekte wirken kann. Woher dieses Werkzeug? Warum ist es zu unserer menschlichen Wirksamkeit unumgänglich nothwendig? Davon wissen wir nichts. Denken können wir uns eine unmittelbare oder direkte Wirksamkeit des Sub-

jekts auf entgegengesetzte Kräfte überhaupt. so wie in unserm sinnlichen Daseyn die Regierung des Körpers durch die Seele wirklich unmittelbar ist. Aber eben darin besteht die körperliche Gefangenschaft der Seele, daß das sinnlich beschränkte Subjekt nur auf die Masse der Materie, die ihm das Schicksal als seinen Körper zutheilte, und selbst auf diese nur unter merklichen Einschränkungen und nur im Zustande der Gesundheit, unmittelbar wirken kann. Alle übrige Wirksamkeit des sinnlichen Geschöpfs ist mittelbar, d. i.: nur durch den Körper, möglich“ [24]). Was bedeutet nun diese Welt der Objekte, die dem Subjekte in so bunter Mannigfaltigkeit entgegentritt? Ist sie noch mehr als Erscheinung, verbirgt sich hinter ihr noch etwas, das nicht im Raume, nicht in der Zeit, nicht unter den Regeln der reinen Verstandesbegriffe stehend, als ihr letzter Grund vorhanden wäre, oder ist Objekt eben nur Objekt, leblose Materie. „Die Behauptung, daß Körper noch mehr bedeute als die äußere Anschauung im Raum, heißt es bei Schopenhauer, bedarf eines Beweises, „ich leugne sie durchaus“ [25]), eine Antwort, die wir eigentlich nach seiner ganzen Stellung zum Ding an sich auch nicht anders erwarten konnten. Das Urteil, das in den Anmerkungen zu Kant über diese Lehre gefällt wurde, wird vielmehr in der Dissertation noch schärfer unterstrichen. Nach einem Grund der Erscheinungen zu fragen, ist ungereimt, seine Untersuchungen sollen nicht in dem „berüchtigten“ Ding an sich „er-

[24]) Apodiktik II, 1, S. 93, 94.
[25]) N. III, S. 37.

starren". Schopenhauer steht überhaupt damals einer wissenschaftlichen Metaphysik kühl gegenüber. Die Philosophie kann das Absolute nie ergreifen. Unserm Wissen vom Absoluten haftet ewig die Bedingtheit an, da allein schon im Begriff „Wissen", als einem Erzeugnis von Verstand und Vernunft, jene Bedingtheit ausgedrückt wird. Verstand und Vernunft gelten nur für das Endliche der Erfahrung, darüber hinaus müssen sie alle Gültigkeit verlieren[26]). Aus denselben Gründen wollen auch Schulze und Bouterwek nichts von einer Metaphysik wissen. „Was der spekulative Philosoph von den obersten Gründen des bedingter Weise Vorhandenen erkannt zu haben vorgiebt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber gar kein Vermögen etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können"[27]). Bouterwek erkennt ebenfalls keine „absolute Realdemonstration" an. Wer die Unmöglichkeit dieser nicht zugibt, von dem redet er ironisch als dem Mann, „von dem wir wohl lernen möchten, wie er es anfängt, aus dem Fenster seines Hauses die Schwelle zu legen, die immer schon liegen muß, wenn er aus dem Fenster sehen will"[28]). So lehnt denn auch er jede Metaphysik ab, deren Gültigkeit demonstriert, oder wie Schopenhauer sagen würde, am Leitfaden des Satzes vom zureichenden Grunde dargetan werden soll.

---

[26]) N. III, S. 140.
[27]) Kritik d. theor. Philos. I, S. 620.
[28]) Apodiktik I.

Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt, das war das erkenntnistheoretische Fundament, auf dem Schulzes, Bouterweks und Schopenhauers Systeme ruhten. Es ist also danach nur eine Konsequenz der Korrealitätslehre, wenn von diesem Zerfallen in Subjekt und Objekt, das jede Erkenntnis, die wir haben, kennzeichnet, nach Schopenhauer auch das Selbstbewußtsein keine Ausnahme macht. Auch hier haben wir ein Erkennendes und Erkanntes. „Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlich als Wille auf“ [29]). Ausschließlich als Wille. Denn „wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer nur als wollend. Jedoch hat das Wollen viele Grade vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft“ [30]). Das Wollen ist also die eigentliche Natur des Subjekts. Damit stimmt auch überein, daß keine Erkenntnis uns so unmittelbar vertraut dünkt als die von der Natur des Wollens. „Deshalb darf man und muß als bekannt voraussetzen, was Wollen sei [31]). Eine Definition davon zu geben, ist unnötig. Kehren wir nun zu Schulze und Bouterwek zurück. Bei letzterem bildet ebenfalls der Wille die eigentliche Natur des Subjekts. Das ist ihm eine der bestbegründeten Erfahrungstatsachen, an der man nur rütteln darf, auf die Gefahr hin, auf jede Philosophie, vor allem auf die praktische, Verzicht leisten zu müssen. Das Faktum des Wollens findet der Mensch über jeden

[29]) III, S. 158. Hier ist der Text der 1. Aufl. der Dissert. unverändert in die zweite übernommen.

[30]) III, S. 161.

[31]) Diss. 1. Aufl., S. 111.

Zweifel erhaben in seinem Innern vor. „Wir muthen z. B. jedem Leser dieses Buches zu, bey dieser Stelle, wo er vielleicht fortlesen möchte, das Buch ein Mahl plötzlich bei Seite zu legen, weil er will, und wenn er etwa bey sich selbst nachfragen sollte, warum er unserer Zumuthung Folge leistet, plötzlich seine ganze Aufmerksamkeit auf etwas Anderes, z. B. auf den Nagel an seinem Finger, zu richten, weil er will“ [32]). Wer dann noch am Faktum des Wollens zweifelt, mit dem hat der ernsthafte Philosoph nichts mehr zu schaffen.

So leiten denn Schopenhauer und Bouterwek den Willen auf dieselbe Weise ab als etwas unmittelbar Gegebenes, dessen Existenz nicht weiter zu bezweifeln ist. Auch bei Schopenhauer finden wir also jene „Selbstbesinnung“ oder „Selbstverständigung“, die nach Bouterwek allein zu gewissen Resultaten bei der philosophischen Forschung führt [33]). Aber der Wille ist nicht nur reell als unmittelbarste Erkenntnis in der menschlichen Natur vorhanden, er ist auch bei Bouterwek, ebenso wie bei Schopenhauer, ihr eigentliches Wesen. Einige charakteristische Ausführungen Bouterweks mögen das belegen. Der Wille ist nach ihm das „Individual-Princip“ [34]). Weiter erkennt er den Willen als die „Kraft“ an, „durch die wir überhaupt Wir sind“; er ist das „Princip aller Subjektivität“ [35]). Zwei andere Stellen könnten wörtlich bei Schopenhauer stehen. So heißt es einmal:

[32]) Apodiktik, II, 1, S. 21.
[33]) Apodiktik, II, 1, S. 103.
[34]) Apodiktik, II, 1, S. 106.
[35]) Apodiktik, II, 1, S. 119.

„Unser Wille ist unser wahres Ich, die Basis aller Subjektivität und Individualität und, als solche, Realität". Und ein ander Mal [36]): „Unser Sein ist ja eins mit unserm Wollen" [37]). Trotzdem nun Bouterwek und Schopenhauer dem Willen eine so außergewöhnliche Stellung zuweisen, muß man sich doch hüten im Willen etwa das Ding an sich zu sehen. Das ist er bei Bouterwek nicht, und bei Schopenhauer, damals wenigstens, auch nicht. Bei Schopenhauer schon deshalb nicht, weil er Objekt des „inneren Sinnes" und somit unter den Gesetzen der Zeit steht, also Erscheinung ist. Ding an sich aber auch deswegen nicht, weil das Kausalitätsgesetz auf den Willen Anwendung findet, und zwar in doppelter Weise. Es verbindet nämlich erstens als Gesetz der Motivation Motiv und Willen. Zweitens aber — und hier berührt sich Schopenhauer wieder mit Bouterwek — wirkt der Wille unmittelbar auf den Leib. Der Leib ist nämlich das einzige Objekt, auf welches das Subjekt unmittelbar wirken kann. Die Körperbewegungen werden direkt durch den Willen hervorgerufen. Der Leib ist also nicht nur „unmittelbares Objekt des Erkennens", er ist auch unmittelbares Objekt des Wollens", durch das das Subjekt nur mittelbar auf die andern Objekte wirkt [38]). Wir erinnern uns hier wieder an Bouterwek, der ausdrücklich die „Regierung des Körpers durch die Seele" als den einzigen Fall hingestellt hatte, in dem das Subjekt unmittelbar auf Objekte wirkt und wirken kann. Also auch hier

[36]) Apodiktik, II, 1, S. 137.
[37]) Apodiktik, II, 2, S. 287.
[38]) Vgl. Dissert., 1. Aufl., S. 114.

ein „unmittelbares Objekt des Wollens", wenn der Ausdruck auch bei Bouterwek nicht vorkommt.

Schon jetzt dürfen wir wohl als Resultat dieses Abschnittes hinstellen: Die Erkenntnistheorie Schopenhauers in den Jahren 1812 und 1813 ist außer von Kant vor allem von Schulze und Bouterwek beeinflußt. Dafür sprechen die oft fast wörtlichen Uebereinstimmungen. Das muß mehr als Zufälligkeit sein. Allerdings, noch eine Möglichkeit bliebe übrig: Diese Uebereinstimmungen könnten zuguterletzt in einer gemeinschaftlichen Quelle ihren Ursprung haben. Bekanntlich ist ja ein eventueller Einfluß Bouterweks auf Schopenhauer wiederholt schon zum Gegenstand kritischer Erörterungen gemacht worden, so daß Theodor Lorenz von einer Bouterwek-Frage reden kann. Aber mit einem prinzipiellen Unterschied im Vergleich zu den obigen Ausführungen. Statt, wie es eigentlich in der Natur der Sache liegt, Schopenhauers Standpunkt vor 1814, der sich zeitlich an den Göttinger Aufenthalt anschließt, mit dem Bouterwekschen zu vergleichen, hat man derartige Untersuchungen nur mit Schopenhauers Philosophie der reiferen Jahre vorgenommen. Auch die vortreffliche, für das Verständnis der Schopenhauerschen Entwicklung der Philosophie so wichtige Schrift von Lorenz macht darin keine Ausnahme. So muß man zu einer schiefen Beurteilung der Bouterwek-Frage gelangen. Wohin es führt, wenn man eine zu weitgehende Abhängigkeit des Schopenhauerschen Hauptwerkes von Bouterwek annimmt, tritt besonders kraß bei Ernst Lehmann zutage, der am

ausführlichsten dies Thema behandelt[39]). Bei ihm ist Schopenhauers Welt der Vorstellung durchaus mit Bouterwekschem Material aufgebaut. Aber auch, daß der Wille das Ding an sich sei, und sogar die pantheistischen Züge in der weiteren Ausgestaltung der Allwillenslehre, das alles hat Schopenhauer nach Lehmann von Bouterwek. Gedanken, die wir beim besten Willen bei Bouterwek nicht haben finden können. Die Lehren von der Korrelativität von Subjekt und Objekt und vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein finden wir allerdings auch in Schopenhauers Hauptwerk wieder.

Untersuchen wir nun zum Schluß, ob die Uebereinstimmungen Schopenhauers mit Schulze und Bouterwek im letzten Grunde aus einer gemeinsamen Quelle, die hier Kant wäre, stammen können. Sollte dies der Fall sein, so müßte es uns allerdings wundern, daß die Uebereinstimmungen recht zahlreich und in systematischer Folge auftreten. Denn da Schulze und Bouterwek nur wenig von Kant in ihre Philosophie hinübernehmen, so ist es eigentlich von vornherein ausgeschlossen, daß die Aehnlichkeit, die sie mit Schopenhauer zeigen, auf Kant zurückgeht. Das könnte nur der Fall sein, wenn es sich um Uebereinstimmung vereinzelter Lehren, nicht aber um Uebereinstimmung der Systeme handelte.

Betrachten wir zuerst die Korrelativitätslehre, so ist diese bei Kant schlechterdings nicht zu finden. Schopenhauer beruft sich denn auch nicht auf Kant; vielmehr

[39]) Ernst Lehmann, Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Wollenslehre. Straßburg 1889.

tadelt er ihn, daß er den Korrelativismus nicht genügend beachtet habe. „Es ist allerdings auffallend, daß er (Kant) jene bloß relative Existenz der Erscheinung nicht aus der einfachen, so nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „kein Objekt ohne Subjekt" ableitete, um so schon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da ist, als von diesem abhängig, durch dieses bedingt und daher als bloße Erscheinung, die nicht an sich, nicht unbedingt existiert, darzustellen" [40]). Berkeley, heißt es dann weiter, habe zuerst die große Wahrheit eingesehen, daß das Sein der Objekte nur in ihrem Vorgestelltwerden bestehe. Der zweite Teil der Formel, „Kein Subjekt ohne Objekt" findet sich ebenfalls nicht bei Kant. Nur einmal scheint es Schopenhauer, als sage Kant „unter großer Verworrenheit" dies bei seinem Beweise für die Realität der Außenwelt [41]). Danach ist es unmöglich, aus Schopenhauers Aeußerungen beweisen zu wollen, daß er den Korrelativismus von Kant oder Berkeley habe. Weder bei Kant, noch bei Berkeley finden wir die Formulierung: Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt, geschweige denn die näheren Einzelheiten, wie sie übereinstimmend bei Schulze, Bouterwek und Schopenhauer vorkommen. Auch bei Schulze und Bouterwek stoßen wir auf keine einzige Aeußerung, die uns zu der Vermutung berechtigte, daß sie ihren Korrelativismus von Berkeley oder Kant haben.

---

[40]) I, S. 554.
[41]) N. III, S. 49.

Betrachten wir weiter die Lehre vom Leib als dem unmittelbaren Objekt des Erkennens und Wollens, so liegt es auf der Hand, daß diese Lehre bei Kant nun schon gar nicht vorhanden ist. Man braucht durchaus nicht die Aehnlichkeiten zuungunsten der Verschiedenheiten zu übertreiben. Man kann ruhig zugeben, daß bei Schopenhauer diese Lehre viel ausführlicher und präziser begründet ist als bei Bouterwek. Aber es bleibt doch immer eigentümlich, daß prinzipiell auch hier Uebereinstimmung herrscht. Vor allem findet sich sogar die Bezeichnung „Unmittelbares Objekt" für den Körper ebenfalls wieder. Die Verachtung der Metaphysik als Wissenschaft, die wir bei dem jungen Schopenhauer finden, ist ebenfalls charakteristisch für Schulze und Bouterwek. Aber hier steht eigentlich auch Kant auf demselben Boden. Am meisten Interesse beansprucht die Frage, inwieweit die Lehre vom Willen, als der eigentlichen Natur des Subjekts, Schopenhauers Eigentum ist. Da muß man vor allem betonen, daß man zwei Seiten an dieser Lehre unterscheiden muß, gewissermaßen einen doppelten Primat des Willens, einen ethischen und einen psychologischen. Der ethische Primat des Willens findet seinen Ausdruck in der hohen Bedeutung, die Schopenhauer der Ethik zuerkennt. In dieser finden wir ja nach ihm erst den Aufschluß über das wahre Wesen der Welt, der uns in der Erkenntnistheorie versagt blieb. Eine geheimnisvolle Stimme in unserm Innern sagt uns, daß wir nur zu einem Teil dieser endlichen Welt angehören. „Mein Wille ist absolut, steht über alle Körperlichkeit und Natur, ist ursprünglich heilig, und seine Heiligkeit

ohne Schranken“ [42]). Unzweifelhaft hat Schopenhauers Lehre große Aehnlichkeit mit Kants Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter. Aber wenn wir näher zusehen, zeigt sich, daß Schopenhauer auch hier merklich von Kant abweicht. Wie Bouterwek lehrt auch Schopenhauer die intuitive Gewißheit, die wir in uns selbst vom Faktum des Wollens haben. Zwar ist bei Schopenhauer auch damals schon die Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein ausführlicher und präziser begründet als bei Bouterwek. So findet sich bei diesem nicht so sehr wie bei Schopenhauer die Betonung des psychologischen Primats des Willens, z. B. nicht der Gedanke einer Psychologie auf voluntaristischer Grundlage, eine Lehre, die ausführlicher zwar erst in Schopenhauers Hauptwerk entwickelt ist, aber die in ihren Grundzügen doch auch schon in der Dissertation vorhanden ist. Aber trotzdem wird man kaum behaupten können, daß Schopenhauer die Lehre vom Primat des Willens unabhängig von Bouterwek gefunden habe. Den Willen nun aber als das der Welt zugrunde liegende Ding an sich anzunehmen, das ist Schopenhauers eigener Gedanke.

Durch Schulzes und Bouterweks Einfluß läßt sich vielleicht auch die auffallende Antipathie Schopenhauers gegen Fichte und Schelling erklären, die wir gleich bei seiner ersten Bekanntschaft mit ihrer Philosophie bei ihm antreffen. Gerade die Lehre vom Korrelativismus von Subjekt und Objekt, die Schopenhauer von Schulze

[42]) N. III, S. 176.

und Bouterwek übernahm, hatten Fichte und Schelling nicht genügend beachtet. Fichte war vom Ichbewußtsein ausgegangen, hatte also dies zum obersten Prinzip erhoben, ohne zu berücksichtigen, daß ein Bewußtsein schon immer Objekt vorausgesetzt, auf die es sich bezieht. Nach Schelling wurde der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Natur und Geist, in der Einheit des Absoluten aufgehoben; diese Identität wird bei ihm durch die „intellektuale Anschauung" erkannt. Dadurch bestand ein prinzipieller Gegensatz zwischen Schopenhauer und Fichte und Schelling. So mag es gekommen sein, daß trotz mannigfacher Uebereinstimmungen, die Schopenhauers philosophische Ansichten mit den ihrigen aufweisen, dieser von vornherein jene Antipathie zeigte, die er bis zuletzt gegen Fichte und Schelling gehegt hat. Konsequenterweise müssen wir übrigens bei Schulze und Bouterwek als Vertretern des Korrelativismus dieselbe Antipathie gegen Fichte und Schelling voraussetzen. Und wirklich. Beide haben ihr Leben lang Fichte und Schelling heftig bekämpft. In den bei Schulze nachgeschriebenen Kollegheften werden Fichtes und Schellings Systeme als unwissenschaftlich abgelehnt [43]), ein Standpunkt, den Schulze noch in einem seiner spätesten Werke vertreten hat [44]). Scharfe Kritik an Schelling übt er auch in einer ironischen Anpreisung des Identitäts-

[43]) Metaphysik bei Schulze im W. S. 1810/11, Vorlesung 21 in Schopenhauers Nachlaß 1—6 auf der Königl. Bibliothek.

[44]) Encyklopädie der philos. Wissenschaften. Gött. 1824, S. 310, 311.

systems [45]) in Bouterweks „neuem Musäum", einer philosophischen Zeitschrift, die auch der junge Schopenhauer in den Kollegheften wiederholt erwähnt. In derselben Zeitschrift erteilt Bouterwek Schellings „intellektualer Anschauung" eine Absage, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt [46]). Seine Apodiktik ist reich an Ausfällen gegen Fichte.

Wenn wir so nach alledem eine Beeinflussung Schopenhauers bei der Bildung seiner erkenntnistheoretischen Ansichten im ersten Stadium seines Philosophierens durch Schulze und Bouterwek annehmen müssen, so erübrigt es sich eigentlich, nun noch einmal Maimon und Beck zum Vergleich mit Schopenhauer heranzuziehen. Schon die Tatsache, daß Schopenhauers Antipode Fichte in seinem Philosophieren von Maimon ausgegangen ist und Becks Standpunktstheorie als die beste Vorbereitung für seine Wissenschaftslehre bezeichnet [47]), läßt darauf schließen, daß zwischen Schopenhauer, Maimon und Beck nur wenig Berührungspunkte bestehen. Außerdem haben wir ja nachgewiesen, daß zwischen Maimon und Beck auf der einen Seite und Schulze, Bouterwek und Jacobi auf der andern in allen wesentlichen Punkten ein Gegensatz besteht, so daß, wenn Schopenhauer von diesen Beeinflussungen erfahren hat, er nicht

[45]) „Aphorismen über das Absolute von einem Ungenannten, aber nicht Unbekannten". Neues Musäum für Philos. Bd. I, Heft 2.

[46]) „Vom Ideal-Objekt des vernünftigen Verlangens". Neues Musäum für Philos. Bd. I, Heft 2.

[47]) Erdmann, Versuch einer wissen. Darst. der Geschichte d. n. Philos., Bd. IV.

gut auch von jenen welche empfangen haben kann. Aber davon abgesehen, läßt schon ein flüchtiger Ueberblick über Schopenhauers und Maimons und Becks Lehren erkennen, daß sie sehr wenig kongenial sind. Weder die einseitige Bevorzugung des Denkens, wie wir sie bei Maimon und Beck treffen, noch überhaupt die ganze Art und Weise ihrer Untersuchungen konnte Schopenhauer ansprechen. Daß dieser prinzipielle Unterschied zwischen ihm und den beiden Denkern auch in der Grundlegung der Ethik bestand, haben wir schon im vorigen Kapitel gesehen. Auch hier zeigt sich seine Verwandtschaft mit Schulze, Bouterwek und Jacobi, und wie wir gleich sehen werden, vor allem mit Jacobi.

VI.

Jacobi. — Schopenhauers Moralphilosophie.

Richard M. Meyer bezeichnet in seiner Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts Schopenhauer als den eigentlichen Philosophen der Romantik. Das ist vielleicht etwas zu viel gesagt. Aber so viel ist doch daran richtig, daß manche Lehren Schopenhauers ein recht romantisches Gepräge tragen. Auch nach Volkelt ist diese „romantische Triebfeder" von größter Bedeutung für das Werden der Schopenhauerschen Philosophie. „Doch ist zugleich auch ein transcendenter Zug in seiner Philosophie deutlich wahrnehmbar. Es gehört zu dem Wesentlichsten in ihr, daß sie Erlösungsphilosophie sein will. Je schärfer in ihr das Bewußtsein von der Nichtigkeit und Gequältheit des Daseins, von der Herrschaft der Dummheit und Bosheit entwickelt ist, um so stärker ist sie auch von dem Bedürfnis durchdrungen, den Menschen aus diesem peinigenden und entwürdigenden Dasein hinauszuheben und ihn in das Reich des Einen und Ewigen zu versetzen. Schopenhauers Lehren von der Kunst, Philosophie und Weltverneinung, von

dem Genie und dem Heiligen beschäftigen sich durchweg mit den Mitteln und Wegen, durch die der Mensch sich von dem Boden des zeitlichen und natürlichen Lebens losreißen und das Zeitlose und Metaphysische in sich mächtig lassen werden kann. Schopenhauer ist so glaubensstark, daß er der Intelligenz und dem Willen des Menschen eine geradezu übernatürliche Kraft zuspricht. Der Intelligenz die Kraft, das Subjekt im Anschauen der Ideen dem Frondienst des Willens zu entreißen und sich in ein Ueberindividuelles, in das ewige Weltauge zu verwandeln. Dem Willen die Kraft, sich durch eigene freie Tat gegen sich zu kehren, sich selbst zu vernichten und so über das Sein zu erheben. Man wird, wenn auch nur von ferne, an den magischen Idealismus des Dichterphilosophen N o v a l i s erinnert. In allen diesen Beziehungen darf man von einer romantischen Triebfeder bei Schopenhauer sprechen“ [1]). Auch unser Bild von der Philosophie des jungen Schopenhauer würde unvollständig sein, wenn wir diese romantische Unterströmung nicht berücksichtigten. Diese romantischen Stimmungen treten in der Philosophie seiner Jugendjahre noch unvermittelter auf als in der „Welt als Wille und Vorstellung“, nämlich in seiner eigentümlichen Lehre von der „Duplicität“ des Bewußtseins.

Der Mensch, so führt der junge Schopenhauer aus, ist ein Doppelwesen, in dem sich Irdisches und Ewiges, Sündiges und Heiliges wunderbar vereinigt findet. Er

---

[1]) Arthur Schopenhauer. Von Joh. Volkelt. 3. Aufl. Stuttgart 1907, S. 55 u. 56.

ist einmal als Erscheinung den Gesetzen seiner Sinnlichkeit und seines Verstandes unterworfen, ein nichtiges, hinfälliges Geschöpf, kurz, er ist „homo phaenomenon", er hat ein „empirisches Bewußtsein". Aber zugleich ist in ihm noch ein anderes, ein „besseres Bewußtsein" rege, das hoch über allem Räumlichen, Zeitlichen und Verstandesmäßigen, über dieser Welt der Erscheinung steht. Unser Bewußtsein ist also ein Gemisch von Ewigkeit und Zeitlichkeit"[2]). Als „homo phaenomenon", als „empirisches Bewußtsein" ist der Mensch der Sünde und dem Tode anheimgefallen. Er weiß nicht aus noch ein in dieser Welt, in der von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Torheit und Laster, Qual und Grausen die Herrschaft führen. „Mit dem empirischen Bewußtsein ist nicht nur Sündhaftigkeit, sondern auch alle Uebel, die aus diesem Reiche des Irrtums, des Zufalls, der Bosheit und Torheit folgen, und endlich auch der Tod notwendig gesetzt . . . . . Das Zeitliche in uns gehört der Zeit, muß in ihr leiden und vergehn: für Selbiges ist keine Rettung"[3]). Nur wenn das „bessere Bewußtsein" in uns rege wird, so vermögen wir alle Fesseln des Irdischen abzustreifen. „Das bessere Bewußtsein in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität, noch Subjekt und Objekt mehr gibt"[4]). Der Mensch erhebt sich also in das Gebiet des Ewigen, des Absoluten, ja Schopenhauer geht so weit, zu sagen, er ist, wenn das „bessere Bewußtsein" in ihm erwacht, das Ab-

[2]) N. III, S. 79.
[3]) N. IV, S. 179.
[4]) N. III, S. 236.

solute selbst. Wie diese Vereinigung von Zeitlichem und Ewigem in einem Wesen möglich ist, das ist allerdings schlechthin unerklärlich. Diese Verbindung in „einem Individuo" ist eine „geheimnisvolle" [5]). Da ferner das „bessere Bewußtsein" als ein Ueberirdisches nicht mehr unter den Regeln unsers Erkennens steht, so hat natürlich wissenschaftliches Begreifen nichts mehr mit ihm zu tun. Zu erkennen, „wo jene höhere Welt ihre Strahlen in die Kerkernacht des Verstandes sendet, damit auch ihm ihr Dasein sich offenbare", dazu bedarf es keiner Philosophie [6]). Im Gegenteil, wir haben hierfür ein besonderes absolutes Erkenntnisvermögen. Schopenhauer nennt es ein „besseres, täuschungsfreies". Es lehrt uns, „daß der Verstand die bedingte, das bessere Bewußtsein aber . . . die absolute Erkenntnisweise ist" [7]). Dies Vermögen des Menschen nun, das Ewige zu ergreifen, nicht beschränkt mehr von der Naturnotwendigkeit ist das, was man seit altersher die moralische Freiheit des Menschen genannt hat. „Das Vermögen eben des einigen und selben Ichs als Zeitlichen und Räumlichen und als Nicht-Zeitlichen und Nicht-Räumlichen sich seiner bewußt zu werden . . . ist die Freiheit" [8]). Und an einer andern Stelle heißt es: „Die Wahrheit (und zugleich die Freiheit) ist, daß der Mensch sich jeden Augenblick als sinnliches, zeitliches oder auch als

---

[5]) N. III, S. 145.
[6]) N. III, S. 109, 110.
[7]) N. III, S. 38.
[8]) Berlin 1813, Bogen D; bisher ungedruckt. Nachlaß Nr. 20.

ewiges Wesen betrachten kann“ [9]). Aber wenn auch die wissenschaftliche Erkenntnis mit dem absoluten Erkennen des „besseren Bewußtseins“ nichts zu schaffen hat, so ist es doch die höchste Aufgabe, welche die Philosophie sich stellen kann, die Tatsache wenigstens festzulegen, daß diese „Duplicität“ des Bewußtseins überhaupt vorhanden ist. Kritizismus ist nach Schopenhauer die wahre Philosophie, Kritizismus will auch seine eigne sein. „Finden wir Widersprüche in der Welt, so ist dies ein Zeichen, daß wir den wahren Kritizismus noch nicht besitzen und was Zwei ist für Eins halten“ [10]), oder, mit andern Worten, daß wir dann noch nicht die „Duplicität“ des Bewußtseins eingesehen haben. Denn, so heißt es an einer andern Stelle, der wahre Kritizismus wird das bessere Bewußtsein trennen von dem empirischen, „wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinstellen, ohne alle Beimengung von Sinnlichkeit und Verstand, — wird es ganz hinstellen, Alles, wodurch es sich im Bewußtseyn offenbart, sammeln und vereinen zu einer Einheit. Dann wird er das empirische auch rein erhalten, nach seinen Verschiedenheiten klassifizieren . . .“ [11]). Er will also, an das Gegebene sich haltend, die Aeußerungen des „empirischen“ und des „besseren Bewußtseins“ darstellen, beide genügend von einander absondern und gegeneinander begrenzen. Er will, wie es an einer andern Stelle heißt, ihre „Wirkungen“ [12]) zeigen.

[9]) N. III, S. 79, 80.
[10]) N. IV, S. 15.
[11]) N. III, S. 114 u. 115.
[12]) N. III, S. 96.

Wie wir sahen, hatten Schulze, Bouterwek und Jacobi bei der Begründung der Ethik sich auf unmittelbar gewisse Tatsachen des Bewußtseins berufen und die Verbindlichkeit des Sittengesetzes als unbezweifelbar hingestellt. Jacobi geht über Schulze und Bouterwek hinaus, insofern er das Wissen, das aus dem moralischen Gefühl sich herleitet, über alles andere Wissen stellt. Dem Menschen „quillt . . . aus seinem Wollen das wahrhafteste Wissen“ [13]). „Das Ist des überall nur reflektierenden Verstandes ist überall auch nur ein relatives Ist. . . . das reale Sein, das Sein schlechthin gibt sich im Gefühle allein zu erkennen“ [14]). Von dem moralischen Gefühl hat denn auch eigentlich die Philosophie auszugehen. „Und so gestehen wir denn ohne Scheu, daß unsere Philosophie von dem Gefühle, dem objektiven nämlich und reinen ausgeht“ [15]). Wenn Jacobi der Ethik eine so hervorragende Stellung in seiner Philosophie einräumt, so berührt er sich darin mit dem jungen Schopenhauer. Geheimnisvoll feierlich deutet Schopenhauer in seiner Dissertation an, daß wir nur aus einem ganz andern Gebiete als dem der Erkenntnistheorie Aufschlüsse über das wahre Wesen der Welt erhalten können, nämlich aus der Moralphilosophie [16]). Die Außenwelt hat für ihn nur Realität, insofern sie den Willen bestimmen kann. Besonders schön sagt er einmal von diesem Primat des Moralischen (bei einer abfälligen Bemerkung über Schel-

[13]) Jacobi, Werke, Bd. II, S. 44.
[14]) Bd. II, S. 105.
[15]) Bd. II, S. 61.
[16]) Dissert., 1. Aufl., S. 109 ff.

ling): „Er unterscheidet nicht die beiden großen alleinigen Seiten des Lebens, von denen die eine höchst ernsthaft, die andere höchst spaßhaft ist; jene ist das Reale, der Wille in jedem Individuo; diese das Geschehende, die Begebenheiten der Welt, das Nichtige. Jene ist das heilige Feuer, diese der daraus aufsteigende Rauch, der, bevor er in das Nichts verschwindet, seltsame Gestalten bildet“ [17]).

Aber deutlicher noch wird die Verwandtschaft Schopenhauers mit Jacobi, wenn wir die weiteren moralphilosophischen Ausführungen Jacobis betrachten. Auch die Lehre von der „Duplicität“ des Bewußtseins, die wir bei Schopenhauer vorfanden, ist mit fast all ihren romantischen, ja oft an Mystik streifenden Zügen schon bei Jacobi vorhanden.

„Eine doppelte Art, heißt es bei Jacobi, sondert und vereinigt sich im Menschen: er kennt eine höhere und geringere Liebe; ein höheres und geringeres Dasein“ [18]). Oder er sagt an einer andern Stelle: „Der Mensch unstreitig dem Natur- und Tierreich angehörig, gehört ebenso unstreitig auch dem Geisterreiche an und ist nach einem allgemein bekannten treffenden Ausdruck ein Bürger zweier verschiedener, wunderbar aufeinander sich beziehender Welten: einer sichtbaren und einer unsichtbaren“ [19]). Von dieser Welt des Ewigen erhalten wir Kunde durch das „tiefere Bewußtsein“, durch die „bessere

[17]) N. III, S. 168.
[18]) Bd. III, S. 292.
[19]) Bd. III, S. 398.

Seele“ [20]). Dies Erkennen des Uebersinnlichen ist kein begriffliches, die „alle Wunder vertilgende Wissenschaft hat nichts damit zu tun. Einer absoluten Offenbarung gleicht dies Erkennen [21]). Das Uebersinnliche ist nicht Erdichtung, sondern, „es muß erkannt werden . . . aus einem höheren Vermögen, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund tut“ [22]). Wie diese Offenbarung vor sich geht, wird für alle Zeiten ein Geheimnis bleiben. Daß aber der Mensch Uebersinnliches vernimmt, daß er zugleich zeitliches und ewiges Wesen ist, das ist eine Wahrheit, die den gewissesten Erkenntnissen beizuzählen ist. Die Fähigkeit des Menschen nun, sich in die Welt des Ewigen zu erheben, ist seine moralische Freiheit. „Er nennt sich also frei nur insofern er mit einem Teile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat; nur insofern er, sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt . . . sich von ihr losreißt“ [23]). Diese Verbindung von Irdischem und Ueberirdischem in einem Wesen ist ein Rätsel, das nie gelöst werden wird, „ein undurchdringliches Geheimnis“ [24]). „Die Vereinigung von Naturnotwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen ist ein schlechterdings un-

---

[20]) Bd. I, S. 229, 404.
[21]) Bd. II, S. 9, 59, 60.
[22]) Bd. II, S. 22.
[23]) Bd. II, S. 315.
[24]) Bd. III, S. 324.

begreifliches Faktum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimnis“ [25]).

Auch darin nun, wie Schopenhauer und Jacobi diese Lehre von der „Duplicität“ des Bewußtseins im einzelnen ausführen, stimmen sie in manchem überein.

Zwei Aeußerungen des „besseren Bewußtseins“, führt Schopenhauer aus, müssen wir unterscheiden. Das eine Mal tritt es hervor in der Moral, das andere Mal in der Kunst; beide sind zwei Triebe, die aus einer gemeinschaftlichen Wurzel, dem „besseren Bewußtsein“, emporschießen. „Das innerste Wesen des Künstlers, das innerste Wesen des Heiligen“ ist im Grunde eins und dasselbe [26]). In der Moral offenbart sich das „bessere Bewußtsein“ als Tugend, in der Kunst in den Schöpfungen des Genies [27]). Moral und Aesthetik haben also einen gemeinschaftlichen Ursprung, eine Auffassung, die sich auch bei Jacobi findet. „Freiheit, Tugend, Gotteserkenntnis, Weisheit und Kunst“ sind nach ihm die Aeußerungen jener „besseren Seele“ [28]). Eine Erfahrung, heißt es bei Schopenhauer weiter, an der sich die „Duplicität“ unsres Bewußtseins deutlich macht, ist unsere zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gesinnung gegen den Tod“ [29]). Augenblicke gibt es, in denen wir nur voll Schrecken und Grausen an ihn denken können. Dann sind wir ganz zeitliches, empirisches Bewußtsein.

---

[25]) Bd. II, S. 315.
[26]) Dissert., 1. Aufl., S. 143.
[27]) N. III, S, 77—80.
[28]) Bd. II, S. 63. Unter anderm auch Bd. II, S. 121.
[29]) N. IV, S. 179.

Zuweilen aber denken wir auch voller Freudigkeit, ja mit Sehnsucht an ihn; denn er wird uns von all dem Uebel, das uns in tausendfältiger Gestalt rings umgibt, erlösen. Dann ist in uns das bessere Bewußtsein rege. Wenigstens Anklänge hieran finden sich auch bei Jacobi [30]). Er rühmt z. B. als einen Vorzug des Menschen vor dem Tiere, daß dieser sich entschließen könne, zu sterben, zu wählen zwischen Leben und Tod. „Eine Liebe ist dem Menschen gegeben, die den Tod unter die Füße tritt, keinen Schmerz achtet und keine Lust. . . . . Alsdann verliert der Mensch sein Leben, um es zu gewinnen. Es erwacht der Instinkt seiner vernünftigen Natur, welcher nicht die Seele des Leibes, sondern des Geistes Seele zu erhalten, empor zu bringen, herrschend zu machen strebt". Selbst die stark aufgetragenen Farben, mit denen Schopenhauer schon damals das Elend und den Jammer der Welt grau in grau malt, um davon sich desto schärfer die Wonne und die Seligkeit des besseren Bewußtseins abheben zu lassen, fehlen bei Jacobi nicht. „. . . . wohin wollt ihr euch retten in einer Welt voll feindseliger Leidenschaften? Neid mit seinen Begleitern, Verleumdung und Schadenfreude, fallen euch in jeder Lage an, sobald euch darin wohl zu werden anfängt, sobald ihr euch auf irgend eine Weise hervortut. Wohin ihr flieht, sind Ungerechtigkeit, Bosheit die Stärkeren. Euch selbst seid ihr ungetreu; ihr könnt keine Neigung, keinen Vorsatz, keinen belebenden und stärkenden Gedanken nach Willkür festhalten. . . . . Welch ein Trost

[30]) Bd. I, S. 174 u. 175.

also, wenn der Geist sich nicht zu etwas Unwandelbarem, zu etwas Ewigem emporschwingen kann . . . . . Die vollkommene Glückseligkeit ist nirgends. . . . . .“ [31]). Und an einer andern Stelle sagt Jacobi: „Gibt es ein Fortrücken der Menschheit im Guten und im Lichte? Wenn unter dem Guten und dem Lichte verstanden wird, was die erhabensten Weisen des Altertums, ein Pythagoras und Platon, darunter verstanden haben, so ist meine entschiedene Meinung, daß es ein solches Fortrücken der Menschheit nicht gebe. . . . . Torheit, Laster und Knechtschaft, und mit der letzten jedes Unheil, lassen sich wohl einführen, nicht Tugend und Freyheit. Gesundheit ist nicht ansteckend wie Pest und gelbes Fieber . . . . .“ [32]).

Wenn der junge Schopenhauer, wie wir vorher sahen, es als vornehmste Aufgabe der Philosophie, des „vollendeten Kritizismus“ hingestellt hatte, das „empirische“ Bewußtsein vom „besseren“ zu unterscheiden und beide nach ihren verschiedenen „Aeußerungen“ darzustellen, so finden wir diese Auffassung ebenfalls bei Jacobi wieder. In dieser Ansicht vom Ziel und Zweck der Philosophie steht der junge Schopenhauer, bemerkt schon Haym treffend, unter allen damaligen Philosophen keinem so nahe, wie gerade F. H. Jacobi [33]). Auch Jacobis Absicht war, „Menschheit, wie sie ist, begreiflich oder unbegreiflich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen“ [34]). Jacobi hat sich darüber einmal in seinen

[31]) Bd. VI, S. 156.
[32]) Bd. VI, S. 233.
[33]) R. Haym, A. Schopenhauer. Berlin 1864.
[34]) Bd. I, S. 364.

Briefen klar ausgesprochen [35]). „Mir deucht, unsere Philosophie ist auf einem schlimmen Abwege, da sie über dem Erklären der Dinge die Dinge selbst zurückläßt, wodurch die Wissenschaft allerdings sehr deutlich und die Köpfe sehr hell, aber auch in demselben Maße jene leer, und diese seicht werden. Nach meinem Urteil ist das größeste Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster, niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt, das Einfache und Unauflösliche. Hievon ein und anderes näher an das Auge zu bringen, überhaupt Sinn zu regen und durch Darstellung zu überzeugen, war meine Ansicht". Und gerade bezugnehmend auf seine Lehre vom doppelten Bewußtsein des Menschen fährt er fort: „Ich wollte, was im Menschen der Geist vom Fleische Unabhängiges hat, so gut ich könnte, ans Licht bringen".

Ein Unterschied besteht allerdings bei der Lehre vom „besseren" Bewußtsein zwischen Schopenhauer und Jacobi. Jacobi gibt dem Vermögen, durch das wir die Offenbarungen der sinnlichen Welt erhalten, den Namen Vernunft, weil vor allem durch Vernunfterkenntnis der Mensch sich vom Tiere unterscheidet [36]). Schopenhauer aber will die Vernunft um jeden Preis aus der Moralphilosophie verbannen. Wie er Kants Begründung der Ethik durch die Vernunft verwirft, so wendet er sich gleichfalls scharf gegen Jacobi; besonders in seinen späteren Jahren ergeht er sich deswegen in Hohn und Spott

[35]) Bd. I, S. 364, 365.
[36]) Bd. II, S. 61.

gegen ihn. Im Grunde aber ist das nur ein Streit um Worte. Der Begriff „Vernunft" bei Jacobi hat mit logischer Denktätigkeit, mit Verstandesmäßigem, nicht das Geringste zu tun, bezeichnet vielmehr gerade das Gegenteil und deckt sich sonst also vollkommen mit Schopenhauers „besserem Bewußtsein". Uebrigens nannte Jacobi jenes absolute Erkenntnisvermögen erst in seinen späteren Jahren „Vernunft", und auch dann noch kommen daneben die Bezeichnungen „Sinn", „Glaube", „tieferes Bewußtsein", „bessere Seele", „objektives Gefühl" vor. Früher war auch ihm Vernunft „das über der Sinnlichkeit schwebende bloße Vermögen der Begriffe, Urteile und Schlüsse, welches unmittelbar aus sich schlechterdings nichts offenbaren kann" [37]). Allein den Ausdruck „Vernunft" treffen also die Vorwürfe, die Schopenhauer gegen Jacobi richtet; inhaltlich decken sich Schopenhauers und Jacobis Lehre von der „Duplicität" des Bewußtseins.

Eine andere Frage ist es nun allerdings, ob der junge Schopenhauer diese Lehre, wenigstens die Art und Weise ihrer Begründung überhaupt und manche der romantisch-irrationalistischen, an Mystik streifenden Züge, auch wirklich von Jacobi hat. Schopenhauer selbst weist nur auf den Einfluß Platos hin. Und sicherlich enthält die Lehre vom „besseren Bewußtsein" echt platonische Gedanken. Ob sie aber nur aus Platons Philosophie abzuleiten ist, ist sehr die Frage, eine Ansicht, die auch Volkelt vertritt [38]). Auch er meint, daß eine Aehnlich-

[37]) Bd. II, S. 10.

[38]) J. Volkelt, A. Schopenhauer. 1907. S. 448.

keit mit den Jacobischen Ausführungen nicht zu bestreiten ist [39]). Bestärkt werden wir in der Vermutung, daß eine Beeinflussung Schopenhauers durch Jacobi hier wirklich vorliegt, noch durch einen anderen Umstand. Auch nach dem Jahre 1813 nämlich, in einer Zeit also, in der nach unserer Auffassung der junge Schopenhauer sich von dem Einfluß Schulzes, Bouterweks und Jacobis zu emanzipieren begann, hat er noch die Lehre vom besseren Bewußtsein festgehalten. Aber die Aufzeichnungen aus dieser späteren Zeit zeigen eine beachtenswerte Veränderung im Verhältnis zu denen von 1812 und 1813. Während hier Schopenhauer im Anschluß an seine Lehre vom besseren Bewußtsein meistens auf Platons Phädon und Philebus verweist [40]), lehnt er sich in jenen späteren Ausführungen an Platons „Staat" an. Das bessere Bewußtsein hat danach zum Gegenstande die Betrachtung der platonischen Ideen; deren aber 1812 und 1813 fast mit keinem Worte gedacht wird. Gerade aber wo Jacobi seine Lehre von der „besseren Seele" vorträgt, beruft er sich wiederholt auf des „göttlichen" Plato Philebus und Phädon [41]). Es wäre immerhin möglich, daß diese veränderte Stellung Schopenhauers zu Plato durch Jacobis Einfluß zu erklären wäre. Da die Revolution in Schopenhauers Denken, seine Emanzipation vom früheren Standpunkte, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, an die Wiederaufnahme des Begriffes des Dinges an sich und seiner Identifizierung mit der Platoni-

[39]) Volkelt, S. 307, 308.
[40]) Vgl. N. IV, S. 188. N. III, S. 110.
[41]) Vgl. I, S. 227, 241, 144, 247, 404.

schen Idee anknüpft, so ist es erklärlich, wenn von nun an auch in der Lehre vom besseren Bewußtsein die Ideenlehre in den Vordergrund tritt. Aber auch das braucht noch nichts zu beweisen. Beide Lehren vom besseren Bewußtsein, die Jacobis wie die Schopenhauers, könnten ja auf eine gemeinschaftliche Quelle, eben den Philebus und Phädon, zurückgehen. Dagegen spricht, wie wir meinen, die große, oft wörtliche Uebereinstimmung, die sich nicht nur auf Einzelheiten erstreckt, dagegen spricht, daß sich nicht alle Züge der Schopenhauerschen Lehre bei Plato wiederfinden. Vergegenwärtigen wir uns ferner noch einmal, daß Schulzes, Bouterweks und Jacobis Systeme in innerem Zusammenhang untereinander stehen, so wird eine Beeinflussung Schopenhauers durch Jacobi zu etwas mehr als einer bloßen Vermutung. Uebrigens hat der junge Schopenhauer selber einmal zugegeben, daß bei Jacobi die Lehre vom besseren Bewußtsein zu finden ist[42]). Allerdings knüpft er einen Tadel an diese Bemerkung. Aber daß Schopenhauer überhaupt seine damalige, wenigstens prinzipielle Uebereinstimmung mit Jacobi nicht unterdrücken kann, ist bei seiner ganzen Art und Weise, über fremde Systeme zu urteilen, ein für uns einigermaßen wichtiges Zugeständnis.

[42]) N. V, S. 145, heißt es in einer Anmerkung: „In Jacobis göttlichen Dingen findet sich eine Vermischung des besseren Bewußtseins mit dem Instinkt, durch einen Synkretismus, dessen nur ein so unphilosophischer Geist als Jacobi fähig ist".

VII.

Die Entstehung des Hauptwerkes.

Schopenhauer hat sich, im wesentlichen wenigstens, bald von Schulzes, Bouterweks und Jacobis Einfluß emanzipiert. Schon ein halbes Jahr nach der Vollendung seiner Dissertation beginnt er, vom Mai 1814 ab, in Dresden an seinem Hauptwerk zu arbeiten. Und zwar stellen sich, wie wir aus den Aufzeichnungen von 1814 ersehen, schon in diesem Jahre die grundlegenden Lehren seines späteren Systems ein. Dabei werden zugleich die der Jahre 1812/13 aufgegeben. Nur die Korrelativitätslehre und die Lehre vom Primat des Willens nimmt Schopenhauer in sein neues System mit hinüber, aber auch diese beiden nur in veränderter Gestalt. Die Jahre 1815—1818 werden damit ausgefüllt, die in ihren Grundzügen schon vorhandenen neuen Lehren zu erläutern, näher zu begründen und zu einer organischen Einheit zu verbinden. Schopenhauer charakterisiert selbst treffend jene Dresdener Zeit, wenn er 35 Jahre später von ihr sagt: „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—1818 geschriebenen Bogen zeigen den Gärungsprozeß meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie her-

vorging, sich nach und nach daraus erhebend, wie aus dem Morgennebel eine schöne Gegend. Bemerkenswert ist dabei, daß schon im Jahre 1814, meinem 27. Jahre, alle Dogmen meines Systems, sogar die untergeordneten, sich feststellen“ [1]).

Zweierlei ist, um es gleich hervorzuheben, von ausschlaggebender Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie Schopenhauers in den Jahren 1814—1818. Einmal versucht Schopenhauer, eine Synthese der platonischen Ideenlehre mit der kantischen vom Ding an sich vorzunehmen. Ferner gestaltet er die Lehre vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein weiter aus und sucht sie zu verbinden mit der Ideenlehre und der Lehre vom Ding an sich. Seine Ausführungen vom Jahre 1814 gipfeln in dem Satze: Das, was Platon Idee, Kant Ding an sich nennt, ist nichts anderes als Wille.

Suchen wir nun nach der zeitlichen Aufeinanderfolge der Aufzeichnungen in kurzen Umrissen ein Bild von der weiteren Entstehung der Schopenhauerschen Philosophie zu gewinnen, so ist im allgemeinen dazu zu bemerken, daß die ersten Aufzeichnungen über das Verhältnis von Platonischer Idee und Ding an sich handeln. Dann wendet Schopenhauer sich dem Ausbau seiner Lehre vom Primat des Willens zu, um dann zuletzt die Identität von platonischer Idee, Ding an sich und Wille zu begründen.

Daß Schopenhauer selbständig auf den Gedanken gekommen ist, eine Synthese der Ideenlehre und der

[1]) N. IV, S. 416.

Lehre vom Ding an sich vorzunehmen, müssen wir gleich nach einer der ersten Aufzeichnungen der Dresdener Zeit annehmen, die uns gleich in medias res führt, und die wir ihrer Wichtigkeit wegen hier vollständig wiedergeben wollen: „Platons Lehre, daß nicht die sinnenfälligen Dinge, sondern nur die Ideen, die ewigen Formen, wirklich seien, ist nur ein andrer Ausdruck der Lehre Kants, daß die Zeit und der Raum nicht den Dingen an sich zukämen, sondern bloß Form meiner Anschauung seien. Denn Mannigfaltigkeit und Wechsel sind nur durch Zeit und Raum. Denn einzig durch Zeit und Raum zerfällt ja die eine Idee in viele gesonderte Individuen. — Die Identität dieser beiden berühmtesten Paradoxen jener beiden großen Philosophen ist noch nie bemerkt: ein Beweis, daß seit Kants Erscheinung weder er noch Platon von irgend Jemandem eigentlich recht verstanden ist. Die beiden Paradoxen selbst aber sind eben darum, weil sie, obwohl völlig dasselbe sagend, dennoch so völlig verschieden lauten, der beste Kommentar gegenseitig einer des andern.

Die Identität dieser beiden großen und dunkeln Lehren ist ein unendlich fruchtbarer Gedanke, der eine Hauptstütze meiner Philosophie werden soll“ [2]).

Damit sind also die Bahnen vorgezeichnet, in denen sich Schopenhauers weitere Untersuchungen bewegen werden. Und zugleich ist sich Schopenhauer bewußt, daß er mit der Aufnahme der Ideenlehre und des Dinges an sich einen von den nachkantischen Philosophen bisher noch nicht

[2]) N. IV, S. 24.

betretenen Weg einschlägt. Interessant aber ist es, wenn er als ein Beispiel, wie wenig die Identität der Platonischen und Kantischen Lehre bisher bemerkt worden wäre, hier eine Aeußerung Bouterweks anführt, die in dessen Schrift: „Immanuel Kant, ein Denkmal" steht, nämlich die Worte: „Plato, dessen Moralphilosophie übrigens mit der Kantischen so wenig Aehnlichkeit hat, wie die Platonische Idealmetaphysik mit der Kantischen Vernunftkritik" [3]). Vor allem an Bouterwek hatte Schopenhauer sich ja 1812/13 bei der Bildung seiner erkenntnistheoretischen Ansichten angelehnt. So ist es verständlich, daß er gerade an dieser Stelle in seinen Aufzeichnungen, wo er sich zuerst deutlicher über die Absicht und den Charakter seiner weiteren Ausführungen ausspricht, Bouterweks gedenkt. Denn dadurch, daß er die Ideenlehre und die Lehre vom Ding an sich in seiner Philosophie verschmilzt und somit nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik sucht, bricht er ja mit dem Standpunkt von 1812/13.

Die folgenden Aufzeichnungen bringen nun nähere Ausführungen über das Verhältnis von Ding an sich und Idee. Noch einmal wiederholt er es: „Aber nun ist die Platonische Idee Kants Ding an sich, d. h. frei von Zeit und Raum, und dadurch von Vielheit, Wechsel, Anfang und Ende. Sie allein ist das *οντως ὀν* oder das Ding an sich" [4]). Erst durch Raum und Zeit wird die Idee

---

[3]) Schopenhauers Nachlaß Nr. 20, Bogen GG. Ungedruckt.

[4]) N. IV, S. 24.

in die Vielheit zersplittert[5]). Die Lehre vom „principium individuationis" finden wir also schon in den ersten Aufzeichnungen von 1814. Mit der Erkenntnis der Ideen nun beschäftigt sich die Philosophie. Sie hat mit dem Wesen der Dinge und dem, was den Dingen zugrunde liegt, zu tun. Die Welt des Endlichen, in der das Kausalgesetz das oberste Erklärungsprinzip bildet, ist das Objekt der Wissenschaft. Die Philosophie selbst dagegen ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst, wie denn überhaupt jede Kunst als ihre Aufgabe die Erkenntnis der Idee hat[6]). Hatte Schopenhauer 1812/13 die Philosophie als Kritizismus definiert und als ihren Zweck hingestellt, die „Aeußerungen" des „empirischen" und „besseren" Bewußtseins zu „klassifizieren", so setzt er diesen Zweck jetzt in die Erkenntnis der Idee. Was nun aber das Ding an sich ist, das Schopenhauer ja mit der Idee identifiziert, darüber erhalten wir auf den ersten Bogen noch keinen Aufschluß; auch nicht, ob Schopenhauer zuerst eine Mehrheit von Dingen an sich angenommen hat oder nicht.

Wir sahen, daß schon 1812/13 der Wille eine bevorzugte Stellung in Schopenhauers Erkenntnistheorie einnahm. In den ersten Aufzeichnungen von 1814 ist von der Willenslehre nicht die Rede. Aber in den Aufzeichnungen, die der Begründung der Identität von Idee und Ding an sich folgen, wendet sich Schopenhauer der Stellung des Willens in seinem neuen System zu.

---

[5]) N. IV, S. 32.
[6]) N. IV, S. 22. Bogen FF.

Zunächst finden wir die kurze Andeutung, daß seine neue Lehre zeigen soll, daß „der Leib der Objekt gewordene Wille ist“ [7]). Damit ist Schopenhauer wiederum einen Schritt über den Standpunkt von 1812/13 hinausgegangen. Damals war ja auch der Leib nur Objekt unter Objekten, und wenn er auch als das „unmittelbare“ eine Sonderstellung unter den Objekten einnahm, so war er doch nicht die Erscheinung des Willens. Schopenhauer fährt an dieser Stelle fort: „so wie ein Wille ist, ist aber ein Leib“. Indessen, auf die Lehre vom Willen als Ding an sich stoßen wir auch hier noch nicht. In den nächsten Aufzeichnungen dagegen streift er schon an den Gedanken eines der Welt zugrunde liegenden Willens, an die Allwillenslehre. „Es scheint, heißt es, als könnte kein Objekt sein, wenn es nicht der Ausdruck eines Willens ist. Ist denn auch der ganze Erdkörper ein solcher?“ [8]). Er spinnt diesen Gedanken weiter aus und verknüpft ihn zugleich mit teleologischen Betrachtungen. Auch der Teleologie also, die er 1812/13 wie jede Metaphysik schroff ablehnte, und die für sein künftiges System von so großerBedeutung ist, wird hier schon Beachtung geschenkt. „Es ist merkwürdig, wie jede vollkommenere Organisation die unvollkommenere zu ihrer Nahrung voraussetzt: nun ist jede doch nur Ausdruck und Sichkundmachung eines Willens. Sollte wie mein Körper den der Tiere und Pflanzen voraussetzt und fordert, so mein Wille auch mit dem ihrigen zusammen-

[7]) N. IV, S. 239.

[8]) Schopenhauers Nachlaß Nr. 20. Bogen GG. Ungedruckt.

hängen und dieser Zusammenhang seine Sündhaftigkeit sein, die in jenen meist unverhohlner, doch auch weniger mächtig hervortritt?

Ebenso setzt mein Leib, sofern er ein männlicher ist, einen weiblichen voraus. Denn ich kann seine Männlichkeit nicht als etwas Zweckloses denken. Doch ist nun mein Leib bloß die Erscheinung meines Willens. Sollte denn mein Wille mit demjenigen, dessen Verkörperung und Sichtbarkeit ein weiblicher Leib ist, zusammenhängen und irgendwo eins sein? Sehr von ferne zeigen sich hier Aufschlüsse über . . . . . Teleologie: jeder Teil eines Organismus muß einen Zweck haben, weil er wie der ganze Organismus Ausdruck eines Willens ist, und ein Wille immer etwas will, d. h. einen Zweck hat“ [9]). Ist es hier die Teleologie, die mit der Lehre vom Willen zusammenhängt, so wird im folgenden die Moralphilosophie damit in Verbindung gebracht. Der Ton, der im 4. Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ so gewaltig wieder erklingt, wird angeschlagen: diese Welt der Leiden und der Schmerzen, die schlechteste aller Welten, die Sansara der Inder, hat ihren Ursprung im Willen. „Ueberhaupt aber sehn wir, daß Alles, was ist, nur Erscheinung von Willen ist, verkörperter Wille. Wir wissen aber, daß alle unsre Qual nur aus dem Willen kommt, wir nur in ihm unselig, dagegen im reinen Erkennen als von ihm befreit, selig sind. — Der Wille also ist der Ursprung des Bösen und auch des

[9]) Schopenhauers Nachlaß Nr. 20, Bogen GG. Ungedruckt.

Uebels, das nur für seine Erscheinung den Leib da ist: und der Wille ist auch der Ursprung der Welt“ [10]). Der Wille also ist der Ursprung der Welt. Die Folgerung ist eigentlich naheliegend, daß, wenn der Wille der Grund der Welt, damit zugleich auch das Ding an sich ist. Und diese Konsequenz zieht Schopenhauer denn auch, wenn er bald darauf vom Willen als Ding an sich spricht, an einer Stelle, wo er in die Lehre vom Urwillen die alogistischen Züge hineinträgt, welche bei dieser Lehre ebenfalls im Hauptwerk wiederzufinden sind: „Der Wille als Ding an sich ist ein großer Wille, der nicht weiß, was er will: denn er weiß nicht und will bloß [11]). Auf einem der letzten Bogen faßt Schopenhauer noch einmal das Resultat seiner Untersuchungen zusammen: „Die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille, . . . dies Alles ist eins“ [12]).

So sind denn tatsächlich alle „Dogmen“ des späteren Schopenhauerschen Systems — auch die Lehre vom reinen Subjekt des Erkennens, die so wichtig für die Schopenhauersche Aesthetik ist, findet sich, ohne daß wir hier näher darauf eingehen wollen, schon 1814 vor — ein Jahr nach Vollendung seiner Dissertation vorhanden. Dagegen sind die meisten Lehren seiner Erkenntnistheorie, in denen er sich mit Schulze und Bouterwek berührte, abgestreift. Der Primat des Willens im

[10]) Schopenhauers Nachlaß Nr. 20. Bogen KK. Ungedruckt.

[11]) Schopenhauers Nachlaß Nr. 20. Bogen OO. Ungedruckt.

[12]) N. IV, S. 191. Bogen UU.

Selbstbewußtsein bleibt allerdings bestehen; aber die Bouterwekschе Lehre erhält ein anderes Aussehen. Schopenhauer behält den alten Beweis, der sich wie bei Bouterwek auf „Selbstverständigung" gründete, nicht bei. Er hat schon 1814 einen neuen gefunden, den er später ebenfalls in sein Hauptwerk übernommen hat. „Es ist Hauptsatz meiner Philosophie, daß der Leib nur die Objektivität, Sichtbarkeit des Willens und daher mit diesem identisch ist . . . . Wo aber ist der Beweis jener Identität? . . . . Die Identität ist uns unmittelbar gegeben. Daß ich eine Bewegung meines Leibes will, ist durchaus eins und untrennbar" [13]). Der Leib wurde also die Erscheinung des Willens, des Dinges an sich. Damit verschwindet natürlich zugleich auch die Lehre vom Leib als „unmittelbarem Objekt", da die Kategorien ja auf den Willen als Ding an sich keine Anwendung finden können. Den Willen, den Bouterwek und mit ihm Schopenhauer als eigentliche Natur des Individuums angenommen hatten, als den Grund der Erscheinungswelt zu setzen, das ist Schopenhauers eigenste Tat. Die Allwillenslehre, wie sie als System im Schopenhauerschen Hauptwerk ausgeführt ist, ist Schopenhauers originelle Erfindung.

Die Korrelativitätslehre hat Schopenhauer ebenfalls in sein Hauptwerk mit übernommen. Aber Schopenhauer geht nicht mehr wie früher von ihr aus, sondern an die Spitze seiner Erkenntnistheorie stellt er den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung", eine Wahrheit,

[13]) Schopenhauers Nachlaß Nr. 20. Bogen SS. Ungedruckt.

welche „gewisser . . . . und eines Beweises weniger bedürftig“ ist als jede andere. Wer sie eingesehen hat, hat die „philosophische Besonnenheit“ erlangt [14]). Allerdings darf man auch nicht übersehen, daß ein Bewußtsein ohne vorgestellte Objekte unmöglich ist. Aber trotzdem tritt, wenn auch vielleicht Schopenhauer unbewußt, die 2. Hälfte der Korrelativitätslehre: „Kein Subjekt ohne Objekt“ gegen die 1. im Hauptwerke zurück. Beweis dafür ist, daß ja Schopenhauer von der Vorstellung ausgeht, während er früher Subjekt und Objekt als gleichwertig hingestellt hatte. Also auch hier geht er beim Uebernehmen einer früheren Lehre umgestaltend vor, wenn auch die Aenderung keine so umfassende ist, wie Schopenhauer sie bei der Lehre vom Primat des Willens vornimmt.

Schopenhauers Moralphilosophie und Aesthetik bleibt auch noch im Jahre 1814 im großen und ganzen dieselbe. Er behält seine Lehre vom „besseren Bewußtsein“ bei, allerdings mit der im vorhergehenden Abschnitt schon erwähnten Aenderung, daß auch auf die Lehre vom „besseren Bewußtsein“ die Ideenlehre Einfluß gewinnt. Nach und nach aber verschwindet die Lehre vom besseren Bewußtsein immer mehr. Im Hauptwerk ist an ihre Stelle in der Aesthetik die Lehre vom Objekt der Kunst, die Ideenlehre, die Lehre von den Objektivationen des Willens, in der Ethik die Lehre von der Moral des Mitleids getreten.

[14]) I, S. 1 u. 2.

Ich darf wohl auch an dieser Stelle Herrn Prof. Erhardt für die Anregung und Unterstützung bei meiner Arbeit meinen Dank aussprechen.

Als Sohn des Kaufmanns Wilhelm Schröder wurde ich am 22. Februar 1886 zu Demmin in Vorpommern geboren. Von 1895—1906 besuchte ich das Gymnasium meiner Vaterstadt. Dann hörte ich an den Universitäten Berlin, Marburg und Rostock außer germanistischen, historischen, geographischen hauptsächlich philosophische Vorlesungen.